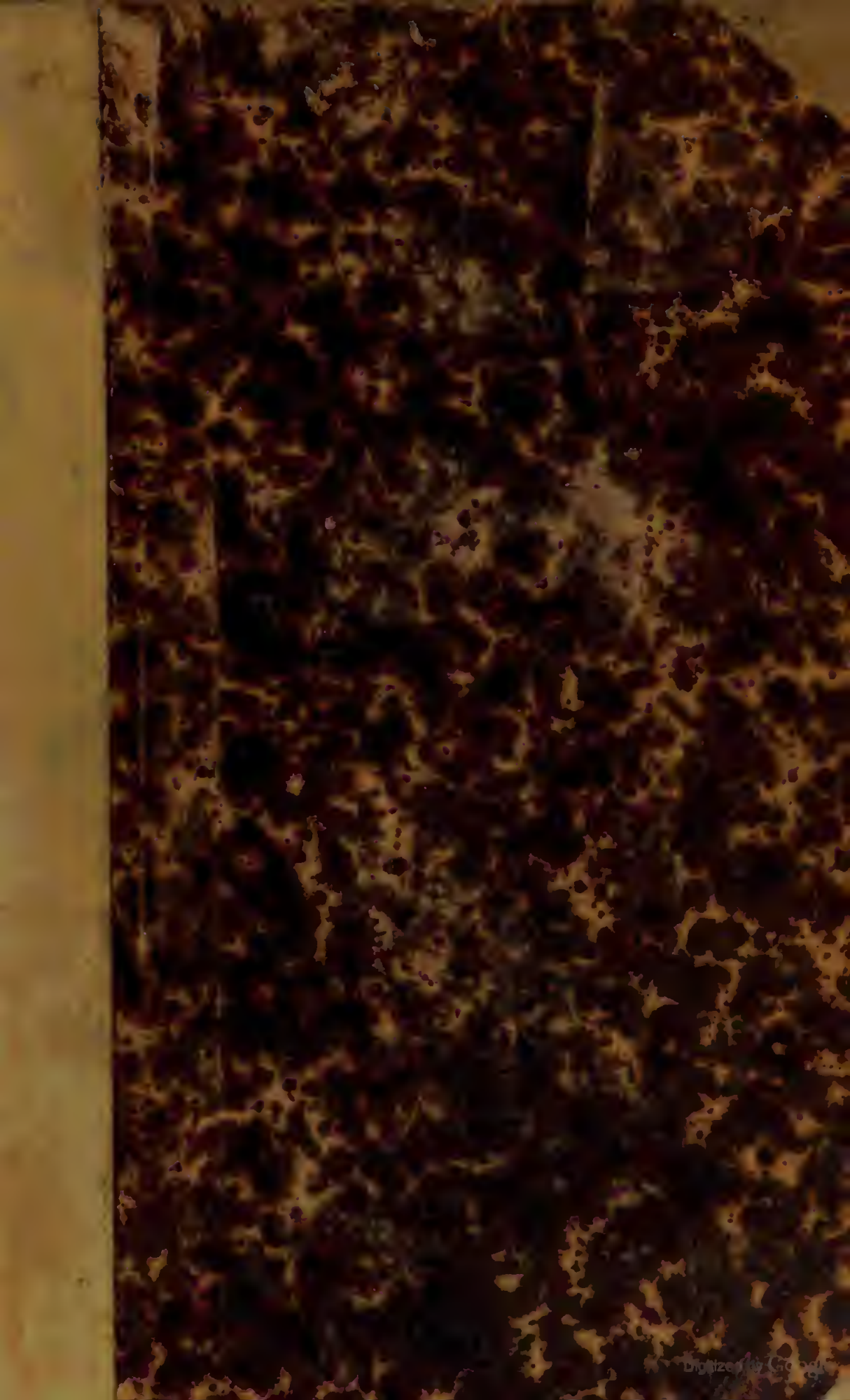

Digitized by Google

201
12 C
5

Die Welt

als

Wille und Vorstellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Erster Band.

Die Welt

als

Wille und Vorſtellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Vierte, vermehrte und verbeſſerte Auflage.

Herausgegeben

von

Julius Frauenſtädt.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Erſter Band.

Vier Bücher, nebſt einem Anhange, der die Kritik der Kantiſchen Philoſophie enthält.

Ob nicht Natur zuletzt ſich doch ergründe?
Goethe.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1873.

Das Recht der Ueberſetzung iſt vorbehalten.

Inhaltsverzeichniss des ersten Bandes.

Seite

Erstes Buch.

Der Welt als Vorstellung erste Betrachtung: Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft 1

Zweites Buch.

Der Welt als Wille erste Betrachtung: Die Objektivation des Willens. 111

Drittes Buch.

Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung, unabhängig vom Satze vom Grunde: die Platonische Idee: das Objekt der Kunst 197

Viertes Buch.

Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntniß, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben 317

Anhang.

Kritik der Kantischen Philosophie 489

Vorrede zur erſten Auflage.

Wie dieſes Buch zu leſen ſei, um möglicherweiſe verſtanden werden zu können, habe ich hier anzugeben mir vorgeſetzt. — Was durch daſſelbe mitgetheilt werden ſoll, iſt ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg ihn mitzutheilen finden, als dieſes ganze Buch. — Ich halte jenen Gedanken für Dasjenige, was man unter dem Namen der Philoſophie ſehr lange geſucht hat, und deſſen Auffindung, eben daher, von den hiſtoriſch Gebildeten für ſo unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weiſen, obgleich ihnen ſchon Plinius ſagte: Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? (Hist. nat., 7, 1.)

Je nachdem man jenen einen mitzutheilenden Gedanken von verſchiedenen Seiten betrachtet, zeigt er ſich als Das, was man Metaphyſik, Das, was man Ethik und Das, was man Aeſthetik genannt hat; und freilich müßte er auch dieſes alles ſeyn, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie ſchon eingeſtanden, halte.

Ein *Syſtem von Gedanken* muß allemal einen architektoniſchen Zuſammenhang haben, d. h. einen ſolchen, in welchem

immer ein Theil den andern trägt, nicht aber dieser auch jenen, der Grundstein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden, der Gipfel getragen wird, ohne zu tragen. Hingegen ein einziger Gedanke muß, so umfassend er auch seyn mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mittheilung, sich in Theile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Theile ein organischer, d. h. ein solcher seyn, wo jeder Theil ebenso sehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Theil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher verstanden sei. — Ein Buch muß inzwischen eine erste und eine letzte Zeile haben und wird insofern einem Organismus allemal sehr unähnlich bleiben, so sehr diesem ähnlich auch immer sein Inhalt seyn mag: folglich werden Form und Stoff hier im Widerspruch stehen.

Es ergiebt sich von selbst, daß, unter solchen Umständen, zum Eindringen in den dargelegten Gedanken, kein anderer Rath ist, als das Buch zwei Mal zu lesen und zwar das erste Mal mit vieler Geduld, welche allein zu schöpfen ist aus dem freiwillig geschenkten Glauben, daß der Anfang das Ende beinahe so sehr voraussetze, als das Ende den Anfang, und eben so jeder frühere Theil den spätern beinahe so sehr, als dieser jenen. Ich sage „beinahe": denn ganz und gar so ist es keineswegs, und was irgend zu thun möglich war, um Das, welches am wenigsten erst durch das Folgende aufgeklärt wird, voranzuschicken, wie überhaupt, was irgend zur möglichst leichten Faßlichkeit und Deutlichkeit beitragen konnte, ist redlich und gewissenhaft geschehen: ja, es könnte sogar damit in gewissem Grade gelungen seyn, wenn nicht der Leser, was sehr natürlich ist, nicht bloß an das jedesmal Gesagte, sondern auch an die möglichen Folgerungen daraus, beim Lesen dächte, wodurch,

außer den vielen wirklich vorhandenen Widerſprüchen gegen die Meinungen der Zeit und muthmaaßlich auch des Leſers, noch ſo viele andere anticipirte und imaginäre hinzukommen können, daß dann als lebhafte Mißbilligung ſich darſtellen muß, was noch bloßes Mißverſtehen iſt, wofür man es aber um ſo weniger erkennt, als die mühſam erreichte Klarheit der Darſtellung und Deutlichkeit des Ausdrucks über den unmittelbaren Sinn des Geſagten wohl nie zweifelhaft läßt, jedoch nicht ſeine Beziehungen auf alles Uebrige zugleich ausſprechen kann. Darum alſo erfordert die erſte Lektüre, wie geſagt, Geduld, aus der Zuverſicht geſchöpft, bei der zweiten Vieles, oder Alles, in ganz anderem Lichte erblicken zu werden. Uebrigens muß das ernſtliche Streben nach völliger und ſelbſt leichter Verſtändlichkeit, bei einem ſehr ſchwierigen Gegenſtande, es rechtfertigen, wenn hier und dort ſich eine Wiederholung findet. Schon der organiſche, nicht kettenartige Bau des Ganzen machte es nöthig, bisweilen dieſelbe Stelle zwei Mal zu berühren. Eben dieſer Bau auch und der ſehr enge Zuſammenhang aller Theile hat die mir ſonſt ſehr ſchätzbare Eintheilung in Kapitel und Paragraphen nicht zugelaſſen; ſondern mich genöthigt, es bei vier Hauptabtheilungen, gleichſam vier Geſichtspunkten des einen Gedankens, bewenden zu laſſen. In jedem dieſer vier Bücher hat man ſich beſonders zu hüten, nicht über die nothwendig abzuhandelnden Einzelheiten den Hauptgedanken, dem ſie angehören, und die Fortſchreitung der ganzen Darſtellung aus den Augen zu verlieren. — Hiemit iſt nun die erſte und, gleich den folgenden, unerlaßliche Forderung an den (dem Philoſophen, eben weil der Leſer ſelbſt einer iſt) ungeneigten Leſer ausgeſprochen.

Die zweite Forderung iſt dieſe, daß man vor dem Buche die Einleitung zu demſelben leſe, obgleich ſie nicht mit in dem Buche ſteht, ſondern fünf Jahre früher erſchienen iſt, unter dem

Titel: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philoſophiſche Abhandlung.“ — Ohne Bekanntſchaft mit dieſer Einleitung und Propädeutik iſt das eigentliche Verſtändniß gegenwärtiger Schrift ganz und gar nicht möglich, und der Inhalt jener Abhandlung wird hier überall ſo vorausgeſetzt, als ſtände ſie mit im Buche. Uebrigens würde ſie, wenn ſie dieſem nicht ſchon um mehrere Jahre vorangegangen wäre, doch wohl nicht eigentlich als Einleitung ihm vorſtehen, ſondern dem erſten Buch einverleibt ſeyn, welches jetzt, indem das in der Abhandlung Geſagte ihm fehlt, eine gewiſſe Unvollkommenheit ſchon durch dieſe Lücken zeigt, welche es immer durch Berufen auf jene Abhandlung ausfüllen muß. Indeſſen war mein Widerwille, mich ſelbſt abzuſchreiben, oder das ſchon einmal zur Genüge Geſagte mühſälig unter andern Worten nochmals vorzubringen, ſo groß, daß ich dieſen Weg vorzog, ungeachtet ich ſogar jetzt dem Inhalt jener Abhandlung eine etwas beſſere Darſtellung geben könnte, zumal indem ich ſie von manchen, aus meiner damaligen zu großen Befangenheit in der Kantiſchen Philoſophie herrührenden Begriffen reinigte, als da ſind: Kategorien, äußerer und innerer Sinn u. dgl. Indeſſen ſtehen auch dort jene Begriffe nur noch, weil ich mich bis dahin nie eigentlich tief mit ihnen eingelaſſen hatte, daher nur als Nebenwerk und ganz außer Berührung mit der Hauptſache, weshalb denn auch die Berichtigung ſolcher Stellen jener Abhandlung, durch die Bekanntſchaft mit gegenwärtiger Schrift, ſich in den Gedanken des Leſers ganz von ſelbſt machen wird. — Aber allein wenn man durch jene Abhandlung vollſtändig erkannt hat, was der Satz vom Grunde ſei und bedeute, worauf und worauf nicht ſich ſeine Gültigkeit erſtrecke, und daß nicht vor allen Dingen jener Satz, und erſt in Folge und Gemäßheit deſſelben, gleichſam als ſein Korollarium, die ganze Welt ſei; ſondern er vielmehr nichts

weiter iſt, als die Form, in der das ſtets durch das Subjekt bedingte Objekt, welcher Art es auch ſei, überall erkannt wird, ſofern das Subjekt ein erkennendes Individuum iſt: nur dann wird es möglich ſeyn, auf die hier zuerſt verſuchte, von allen bisherigen völlig abweichende Methode des Philoſophirens einzugehen.

Allein der ſelbe Widerwille, mich ſelbſt wörtlich abzuſchreiben, oder aber auch mit anderen und ſchlechteren Worten, nachdem ich mir die beſſeren ſelbſt vorweggenommen, zum zweiten Male ganz das Selbe zu ſagen, hat noch eine zweite Lücke im erſten Buche dieſer Schrift veranlaßt, indem ich alles Dasjenige weggelaſſen habe, was im erſten Kapitel meiner Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben" ſteht und ſonſt hier wörtlich ſeine Stelle gefunden hätte. Alſo auch die Bekanntſchaft mit dieſer frühern kleinen Schrift wird hier vorausgeſetzt.

Die dritte an den Leſer zu machende Forderung endlich könnte ſogar ſtillſchweigend vorausgeſetzt werden: denn es iſt keine andere, als die der Bekanntſchaft mit der wichtigſten Erſcheinung, welche ſeit zwei Jahrtauſenden in der Philoſophie hervorgetreten iſt und uns ſo nahe liegt: ich meyne die Hauptſchriften Kant's. Die Wirkung, welche ſie in dem Geiſte, zu welchem ſie wirklich reden, hervorbringen, finde ich in der That, wie wohl ſchon ſonſt geſagt worden, der Staaroperation am Blinden gar ſehr zu vergleichen: und wenn wir das Gleichniß fortſetzen wollen, ſo iſt mein Zweck dadurch zu bezeichnen, daß ich Denen, an welchen jene Operation gelungen iſt, eine Staarbrille habe in die Hand geben wollen, zu deren Gebrauch alſo jene Operation ſelbſt die nothwendigſte Bedingung iſt. — So ſehr ich demnach von Dem ausgehe, was der große Kant geleiſtet hat; ſo hat dennoch eben das ernſtliche Studium ſeiner Schriften mich bedeutende Fehler in denſelben entdecken laſſen, welche ich ausſondern und als verwerflich darſtellen mußte,

um das Wahre und Vortreffliche ſeiner Lehre rein davon und geläutert vorausſetzen und anwenden zu können. Um aber nicht meine eigene Darſtellung durch häufige Polemik gegen Kant zu unterbrechen und zu verwirren, habe ich dieſe in einen beſondern Anhang gebracht. So ſehr nun, dem Geſagten zufolge, meine Schrift die Bekanntſchaft mit der Kantiſchen Philoſophie vorausſetzt; ſo ſehr ſetzt ſie alſo auch die Bekanntſchaft mit jenem Anhange voraus: daher es in dieſer Rückſicht rathſam wäre, den Anhang zuerſt zu leſen, um ſo mehr, als der Inhalt deſſelben gerade zum erſten Buche gegenwärtiger Schrift genaue Beziehungen hat. Andererſeits konnte, der Natur der Sache nach, es nicht vermieden werden, daß nicht auch der Anhang hin und wieder ſich auf die Schrift ſelbſt beriefe: daraus nichts anderes folgt, als daß er eben ſowohl, als der Haupttheil des Werkes, zwei Mal geleſen werden muß.

Kants Philoſophie alſo iſt die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntſchaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgeſetzt wird. — Wenn aber überdies noch der Leſer in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat; ſo wird er um ſo beſſer vorbereitet und empfänglicher ſeyn, mich zu hören. Iſt er aber gar noch der Wohlthat der Veda's theilhaft geworden, deren uns durch die Upaniſchaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug iſt, den dieſes noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweiſen hat, indem ich vermuthe, daß der Einfluß der Sanſkrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der Griechiſchen: hat alſo, ſage ich, der Leſer auch ſchon die Weihe uralter Indiſcher Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann iſt er auf das allerbeſte bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen Andern fremd, ja feindlich anſprechen; da ich, wenn es nicht zu ſtolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den ein-

zelnen und abgeriſſenen Ausſprüchen, welche die Upaniſchaden ausmachen, ſich als Folgeſatz aus dem von mir mitzutheilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieſer ſchon dort zu finden iſt.

Aber ſchon ſind die meiſten Leſer ungeduldig aufgefahren und in den mühſam ſo lange zurückgehaltenen Vorwurf ausgebrochen, wie ich doch wagen könne, dem Publikum ein Buch unter Forderungen und Bedingungen, von denen die beiden erſten anmaaßend und ganz unbeſcheiden ſind, vorzulegen, und dies zu einer Zeit, wo ein ſo allgemeiner Reichthum an eigenthümlichen Gedanken iſt, daß in Deutſchland allein ſolche jährlich in drei Tauſend gehaltreichen, originellen und ganz unentbehrlichen Werken, und außerdem in unzähligen periodiſchen Schriften, oder gar täglichen Blättern, durch die Druckerpreſſe zum Gemeingute gemacht werden? zu einer Zeit, wo beſonders an ganz originellen und tiefen Philoſophen nicht der mindeſte Mangel iſt; ſondern allein in Deutſchland deren mehr zugleich leben, als ſonſt etliche Jahrhunderte hintereinander aufzuweiſen hatten? wie man denn, frägt der entrüſtete Leſer, zu Ende kommen ſolle, wenn man mit einem Buche ſo umſtändlich zu Werke gehen müßte?

Da ich gegen ſolche Vorwürfe nicht das Mindeſte vorzubringen habe, hoffe ich nur auf einigen Dank bei dieſen Leſern dafür, daß ich ſie bei Zeiten gewarnt habe, damit ſie keine Stunde verlieren mit einem Buche, deſſen Durchleſung ohne Erfüllung der gemachten Forderungen nicht fruchten könnte und daher ganz zu unterlaſſen iſt, zumal da auch ſonſt gar Vieles zu wetten, daß es ihnen nicht zuſagen kann, daß es vielmehr immer nur paucorum hominum ſeyn wird und daher

gelaſſen und beſcheiden auf die Wenigen warten muß, deren ungewöhnliche Denkungsart es genießbar fände. Denn, auch abgeſehen von den Weitläuftigkeiten und der Anſtrengung, die es dem Leſer zumuthet, welcher Gebildete dieſer Zeit, deren Wiſſen dem herrlichen Punkte nahe gekommen iſt, wo paradox und falſch ganz einerlei ſind, könnte es ertragen, faſt auf jeder Seite Gedanken zu begegnen, die Dem, was er doch ſelbſt ein für allemal als wahr und ausgemacht feſtgeſetzt hat, geradezu widerſprechen? Und dann, wie unangenehm wird Mancher ſich getäuſcht finden, wenn er hier gar keine Rede antrifft von Dem, was er gerade hier durchaus ſuchen zu müſſen glaubt, weil ſeine Art zu ſpekuliren zuſammentrifft mit der eines noch lebenden großen Philoſophen*), welcher wahrhaft rührende Bücher geſchrieben und nur die kleine Schwachheit hat, Alles, was er vor ſeinem funfzehnten Jahre gelernt und approbirt hat, für angeborne Grundgedanken des menſchlichen Geiſtes zu halten. Wer möchte alles dies ertragen? Daher mein Rath iſt, das Buch nur wieder wegzulegen.

Allein ich fürchte ſelbſt ſo nicht loszukommen. Der bis zur Vorrede, die ihn abweiſt, gelangte Leſer hat das Buch für baares Geld gekauft und frägt, was ihn ſchadlos hält? — Meine letzte Zuflucht iſt jetzt, ihn zu erinnern, daß er ein Buch, auch ohne es gerade zu leſen, doch auf mancherlei Art zu benutzen weiß. Es kann, ſo gut wie viele andere, eine Lücke ſeiner Bibliothek ausfüllen, wo es ſich, ſauber gebunden, gewiß gut ausnehmen wird. Oder auch er kann es ſeiner gelehrten Freundin auf die Toilette, oder den Theetiſch legen. Oder endlich er kann ja, was gewiß das Beſte von Allem iſt und ich beſonders rathe, es recenſiren.

---

*) F. H. Jacobi.

Und ſo, nachdem ich mir den Scherz erlaubt, welchem eine Stelle zu gönnen in dieſem durchweg zweideutigen Leben kaum irgend ein Blatt zu ernſthaft ſeyn kann, gebe ich mit innigem Ernſt das Buch hin, in der Zuverſicht, daß es früh oder ſpät Diejenigen erreichen wird, an welche es allein gerichtet ſeyn kann, und übrigens gelaſſen darin ergeben, daß auch ihm in vollem Maaße das Schickſal werde, welches in jeder Erkenntniß, alſo um ſo mehr in der wichtigſten, allezeit der Wahrheit zu Theil ward, der nur ein kurzes Siegesfeſt beſchieden iſt, zwiſchen den beiden langen Zeiträumen, wo ſie als paradox verdammt und als trivial geringgeſchätzt wird. Auch pflegt das erſtere Schickſal ihren Urheber mitzutreffen. — Aber das Leben iſt kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: ſagen wir die Wahrheit.

(Geſchrieben zu Dresden im Auguſt 1818.)

Vorrede zur zweiten Auflage.

Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen, — der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk, in der Zuversicht, daß es nicht ohne Werth für sie seyn wird; sollte auch dieser, wie es das Loos des Guten in jeder Art mit sich bringt, erst spät erkannt werden. Denn nur für sie, nicht für das vorübereilende, mit seinem einstweiligen Wahn beschäftigte Geschlecht, kann es gewesen seyn, daß mein Kopf, fast wider meinen Willen, ein langes Leben hindurch, seiner Arbeit unausgesetzt obgelegen hat. An dem Werth derselben hat, während der Zeit, auch der Mangel an Theilnahme mich nicht irre machen können; weil ich fortwährend das Falsche, das Schlechte, zuletzt das Absurde und Unsinnige*) in allgemeiner Bewunderung und Verehrung stehen sah und bedachte, daß wenn Diejenigen, welche das Aechte und Rechte zu erkennen fähig sind, nicht so selten wären, daß man einige zwanzig Jahre hindurch vergeblich nach ihnen sich umsehen kann, Derer, die es hervorzubringen vermögen, nicht so wenige seyn könnten, daß ihre Werke nachmals eine Ausnahme machen

*) Hegel'sche Philosophie.

von der Vergänglichkeit irdiſcher Dinge; wodurch dann die erquickende Ausſicht auf die Nachwelt verloren gienge, deren Jeder, der ſich ein hohes Ziel geſteckt hat, zu ſeiner Stärkung bedarf. — Wer eine Sache, die nicht zu materiellem Nutzen führt, ernſthaft nimmt und betreibt, darf auf die Theilnahme der Zeitgenoſſen nicht rechnen. Wohl aber wird er meiſtens ſehen, daß unterdeſſen der Schein ſolcher Sache ſich in der Welt geltend macht und ſeinen Tag genießt: und dies iſt in der Ordnung. Denn die Sache ſelbſt muß auch ihrer ſelbſt wegen betrieben werden: ſonſt kann ſie nicht gelingen; weil überall jede Abſicht der Einſicht Gefahr droht. Demgemäß hat, wie die Litterargeſchichte durchweg bezeugt, jedes Werthvolle, um zur Geltung zu gelangen, viel Zeit gebraucht; zumal wenn es von der belehrenden, nicht von der unterhaltenden Gattung war: und unterdeſſen glänzte das Falſche. Denn die Sache mit dem Schein der Sache zu vereinigen iſt ſchwer, wo nicht unmöglich. Das eben iſt ja der Fluch dieſer Welt der Noth und des Bedürfniſſes, daß Dieſen Alles dienen und fröhnen muß: daher eben iſt ſie nicht ſo beſchaffen, daß in ihr irgend ein edles und erhabenes Streben, wie das nach Licht und Wahrheit iſt, ungehindert gedeihen und ſeiner ſelbſt wegen daſeyn dürfte. Sondern ſelbſt wenn ein Mal ein ſolches ſich hat geltend machen können und dadurch der Begriff davon eingeführt iſt; ſo werden alsbald die materiellen Intereſſen, die perſönlichen Zwecke, auch ſeiner ſich bemächtigen, um ihr Werkzeug, oder ihre Maske daraus zu machen. Demgemäß mußte, nachdem Kant die Philoſophie von Neuem zu Anſehen gebracht hatte, auch ſie gar bald das Werkzeug der Zwecke werden, der ſtaatlichen von oben, der perſönlichen von unten; — wenn auch, genau genommen, nicht ſie; doch ihr Doppelgänger, der für ſie gilt. Dies darf ſogar uns nicht befremden: denn die unglaublich große Mehrzahl der Menſchen iſt, ihrer Natur zufolge, durchaus keiner andern, als materieller Zwecke fähig, ja,

kann keine andern begreifen. Demnach ist das Streben nach Wahrheit allein ein viel zu hohes und excentrisches, als daß erwartet werden dürfte, daß Alle, daß Viele, ja daß auch nur Einige aufrichtig daran Theil nehmen sollten. Sieht man dennoch ein Mal, wie z. B. eben jetzt in Deutschland, eine auffallende Regsamkeit, ein allgemeines Treiben, Schreiben und Reden in Sachen der Philosophie; so darf man zuversichtlich voraussetzen, daß das wirkliche primum mobile, die versteckte Triebfeder solcher Bewegung, aller feierlichen Mienen und Versicherungen ungeachtet, allein reale, nicht ideale Zwecke sind, daß nämlich persönliche, amtliche, kirchliche, staatliche, kurz, materielle Interessen es sind, die man dabei im Auge hat, und daß folglich bloße Parteizwecke die vielen Federn angeblicher Weltweisen in so starke Bewegung setzen, mithin daß Absichten, nicht Einsichten, der Leitstern dieser Tumultuanten sind, die Wahrheit aber gewiß das Letzte ist, woran dabei gedacht wird. Sie findet keine Parteigänger: vielmehr kann sie, durch ein solches philosophisches Streitgetümmel hindurch, ihren Weg so ruhig und unbeachtet zurücklegen, wie durch die Winternacht des finstersten, im starrsten Kirchenglauben befangenen Jahrhunderts, wo sie etwan nur als Geheimlehre wenigen Adepten mitgetheilt, oder gar dem Pergament allein anvertraut wird. Ja, ich möchte sagen, daß keine Zeit der Philosophie ungünstiger seyn kann, als die, da sie von der einen Seite als Staatsmittel, von der andern als Erwerbsmittel schnöde mißbraucht wird. Oder glaubt man etwan, daß bei solchem Streben und unter solchem Getümmel, so nebenher auch die Wahrheit, auf die es dabei gar nicht abgesehen ist, zu Tage kommen wird? Die Wahrheit ist keine Hure, die sich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren: vielmehr ist sie eine so spröde Schöne, daß selbst wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunst gewiß seyn darf.

Machen nun die Regierungen die Philosophie zum Mittel ihrer Staatszwecke; so sehen andererseits die Gelehrten in philosophischen Professuren ein Gewerbe, das seinen Mann nährt, wie jedes andere:

ſie drängen ſich alſo danach, unter Verſicherung ihrer guten Geſinnung, d. h. der Abſicht, jenen Zwecken zu dienen. Und ſie halten Wort: nicht Wahrheit, nicht Klarheit, nicht Plato, nicht Ariſtoteles, ſondern die Zwecke, denen zu dienen ſie beſtellt worden, ſind ihr Leitſtern und werden ſofort auch das Kriterium des Wahren, des Werthvollen, des zu Beachtenden, und ihres Gegentheils. Was daher jenen nicht entſpricht, und wäre es das Wichtigſte und Außerordentlichſte in ihrem Fach, wird entweder verurtheilt, oder, wo dies bedenklich ſcheint, durch einmüthiges Ignoriren erſtickt. Man ſehe nur ihren einhelligen Eifer gegen den Pantheismus: wird irgend ein Tropf glauben, der gehe aus Ueberzeugung hervor? — Wie ſollte auch überhaupt die zum Brodgewerbe herabgewürdigte Philoſophie nicht in Sophiſtik ausarten? Eben weil dies unausbleiblich iſt und die Regel „Weß Brod ich eſſ', deß Lied ich ſing'" von jeher gegolten hat, war bei den Alten das Geldverdienen mit der Philoſophie das Merkmal des Sophiſten. — Nun kommt aber noch hinzu, daß, da in dieſer Welt überall nichts als Mittelmäßigkeit zu erwarten ſteht, gefordert werden darf und für Geld zu haben iſt, man mit dieſer auch hier vorlieb zu nehmen hat. Danach ſehen wir denn, auf allen Deutſchen Univerſitäten, die liebe Mittelmäßigkeit ſich abmühen, die noch gar nicht vorhandene Philoſophie aus eigenen Mitteln zu Stande zu bringen, und zwar nach vorgeſchriebenem Maaß und Ziel; — ein Schauſpiel, über welches zu ſpotten beinahe grauſam wäre.

Während ſolchermaaßen ſchon lange die Philoſophie durchgängig als Mittel dienen mußte, von der einen Seite zu öffentlichen, von der andern zu Privatzwecken, bin ich, davon ungeſtört, ſeit mehr als dreißig Jahren, meinem Gedankenzuge nachgegangen, eben auch nur weil ich es mußte und nicht anders konnte, aus einem inſtinktartigen Triebe, der jedoch von der Zuverſicht unterſtützt wurde, daß was Einer Wahres gedacht und Verborgenes beleuchtet hat, doch auch irgendwann von einem andern denkenden Geiſte gefaßt werden,

ihn anſprechen, freuen und tröſten wird: zu einem ſolchen redet man, wie die uns Aehnlichen zu uns geredet haben und dadurch unſer Troſt in dieſer Lebensöde geworden ſind. Seine Sache treibt man derweilen ihrer ſelbſt wegen und für ſich ſelbſt. Nun aber ſteht es um philoſophiſche Meditationen ſeltſamerweiſe ſo, daß gerade nur Das, was Einer für ſich ſelbſt durchdacht und erforſcht hat, nachmals auch Andern zu Gute kommt; nicht aber Das, was ſchon urſprünglich für Andere beſtimmt war. Kenntlich iſt Jenes zunächſt am Charakter durchgängiger Redlichkeit; weil man nicht ſich ſelbſt zu täuſchen ſucht, noch ſich ſelber hohle Nüſſe darreicht; wodurch dann alles Sophiſticiren und aller Wortkram wegfällt und in Folge hievon jede hingeſchriebene Periode für die Mühe ſie zu leſen ſogleich entſchädigt. Dem entſprechend tragen meine Schriften das Gepräge der Redlichkeit und Offenheit ſo deutlich auf der Stirn, daß ſie ſchon dadurch grell abſtechen von denen der drei berühmten Sophiſten der nachkantiſchen Periode: ſtets findet man mich auf dem Standpunkt der Reflexion, d. i. der vernünftigen Beſinnung und redlichen Mittheilung, niemals auf dem der Inſpiration, genannt intellektuelle Anſchauung, oder auch abſolutes Denken, beim rechten Namen jedoch Windbeutelei und Scharlatanerei. — In dieſem Geiſte alſo arbeitend und während deſſen immerfort das Falſche und Schlechte in allgemeiner Geltung, ja, Windbeutelei*) und Scharlatanerei**) in höchſter Verehrung ſehend, habe ich längſt auf den Beifall meiner Zeitgenoſſen verzichtet. Es iſt unmöglich, daß eine Zeitgenoſſenſchaft, welche, zwanzig Jahre hindurch, einen Hegel, dieſen geiſtigen Kaliban, als den größten der Philoſophen ausgeſchrien hat, ſo laut, daß es in ganz Europa widerhallte, Den, der Das angeſehen, nach ihrem Beifall lüſtern machen könnte. Sie hat keine Ehrenkränze mehr zu vergeben: ihr Beifall iſt proſtituirt, und ihr Tadel hat

*) Fichte und Schelling.
**) Hegel.

nichts zu bedeuten. Daß es hiemit mein Ernſt ſei, iſt daraus erſichtlich, daß, wenn ich irgend nach dem Beifall meiner Zeitgenoſſen getrachtet hätte, ich zwanzig Stellen hätte ſtreichen müſſen, welche allen Anſichten derſelben ganz und gar widerſprechen, ja, zum Theil ihnen anſtößig ſeyn müſſen. Allein ich würde es mir zum Vergehen anrechnen, jenem Beifall auch nur eine Silbe zum Opfer zu bringen. Mein Leitſtern iſt ganz ernſtlich die Wahrheit geweſen: ihm nachgehend durfte ich zunächſt nur nach meinem eigenen Beifall trachten, gänzlich abgewendet von einem, in Hinſicht auf alle höheren Geiſtesbeſtrebungen, tief geſunkenen Zeitalter und einer, bis auf die Ausnahmen, demoraliſirten Nationallitteratur, in welcher die Kunſt, hohe Worte mit niedriger Geſinnung zu verbinden, ihren Gipfel erreicht hat. Den Fehlern und Schwächen, welche meiner Natur, wie jeder die ihrigen, nothwendig anhängen, kann ich freilich nimmermehr entgehen; aber ich werde ſie nicht durch unwürdige Akkommodationen vermehren.

Was nunmehr dieſe zweite Auflage betrifft, ſo freut es mich zuvörderſt, daß ich nach fünfundzwanzig Jahren nichts zurückzunehmen finde, alſo meine Grundüberzeugungen ſich wenigſtens bei mir ſelbſt bewährt haben. Die Veränderungen im erſten Bande, welcher allein den Text der erſten Auflage enthält, berühren demnach nirgends das Weſentliche, ſondern betreffen theils nur Nebendinge, größtentheils aber beſtehen ſie in meiſt kurzen, erläuternden, hin und wieder eingefügten Zuſätzen. Bloß die Kritik der Kantiſchen Philoſophie hat bedeutende Berichtigungen und ausführliche Zuſätze erhalten; da ſolche ſich hier nicht in ein ergänzendes Buch bringen ließen, wie die vier Bücher, welche meine eigene Lehre darſtellen, jedes eines, im zweiten Bande, erhalten haben. Bei dieſen habe ich letztere Form der Vermehrung und Verbeſſerung deswegen gewählt, weil die ſeit ihrer Abfaſſung verſtrichenen fünfundzwanzig Jahre in meiner Darſtellungsweiſe und im Ton des Vortrags eine ſo merkliche Veränderung herbeigeführt haben, daß es nicht wohl anging, den Inhalt des zweiten

Bandes mit dem des erſten in ein Ganzes zu verſchmelzen, als bei welcher Fuſion beide zu leiden gehabt haben würden. Ich gebe daher beide Arbeiten geſondert und habe an der früheren Darſtellung oft ſelbſt da, wo ich mich jetzt ganz anders ausdrücken würde, nichts geändert; weil ich mich hüten wollte, nicht durch die Krittelei des Alters die Arbeit meiner jüngern Jahre zu verderben. Was in dieſer Hinſicht zu berichtigen ſeyn möchte, wird ſich, mit Hülfe des zweiten Bandes, im Geiſte des Leſers ſchon von ſelbſt zurechtſtellen. Beide Bände haben, im vollen Sinne des Worts, ein ergänzendes Verhältniß zu einander, ſofern nämlich dieſes darauf beruht, daß das eine Lebensalter des Menſchen, in intellektueller Hinſicht, die Ergänzung des andern iſt: daher wird man finden, daß nicht bloß jeder Band Das enthält, was der andere nicht hat, ſondern auch, daß die Vorzüge des einen gerade in Dem beſtehen, was dem andern abgeht. Wenn demnach die erſte Hälfte meines Werkes vor der zweiten Das voraus hat, was nur das Feuer der Jugend und die Energie der erſten Konception verleihen kann; ſo wird dagegen dieſe jene übertreffen durch die Reife und vollſtändige Durcharbeitung der Gedanken, welche allein den Früchten eines langen Lebenslaufes und ſeines Fleißes zu Theil wird. Denn, als ich die Kraft hatte, den Grundgedanken meines Syſtems urſprünglich zu erfaſſen, ihn ſofort in ſeine vier Verzweigungen zu verfolgen, von ihnen auf die Einheit ihres Stammes zurückzugehen und dann das Ganze deutlich darzuſtellen; da konnte ich noch nicht im Stande ſeyn, alle Theile des Syſtems, mit der Vollſtändigkeit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchzuarbeiten, die nur durch eine vieljährige Meditation deſſelben erlangt werden, als welche erfordert iſt, um es an unzähligen Thatſachen zu prüfen und zu erläutern, es durch die verſchiedenartigſten Belege zu ſtützen, es von allen Seiten hell zu beleuchten, die verſchiedenen Geſichtspunkte danach kühn in Kontraſt ſtellen, die mannigfaltigen Materien rein zu ſondern und wohl-

zu net darzulegen. Daher, wenngleich es dem Leſer allerdings

geor

angenehmer ſeyn müßte, mein ganzes Werk aus Einem Guſſe zu haben, ſtatt daß es jetzt aus zwei Hälften beſteht, welche beim Gebrauch aneinander zu bringen ſind; ſo wolle er bedenken, daß dazu erfordert geweſen wäre, daß ich in Einem Lebensalter geleiſtet hätte, was nur in zweien möglich iſt, indem ich dazu in Einem Lebensalter hätte die Eigenſchaften beſitzen müſſen, welche die Natur an zwei ganz verſchiedene vertheilt hat. Demnach iſt die Nothwendigkeit, mein Werk in zwei einander ergänzenden Hälften zu liefern, der zu vergleichen, in Folge welcher man ein achromatiſches Objektivglas, weil es aus Einem Stücke zu verfertigen unmöglich iſt, dadurch zu Stande bringt, daß man es aus einem Konvexglaſe von Flintglas und einem Konkavglaſe von Krownglas zuſammenſetzt, deren vereinigte Wirkung allererſt das Beabſichtigte leiſtet. Andererſeits jedoch wird der Leſer, für die Unbequemlichkeit zwei Bände zugleich zu gebrauchen, einige Entſchädigung finden in der Abwechſelung und Erholung, welche die Behandlung des ſelben Gegenſtandes, vom ſelben Kopfe, im ſelben Geiſt, aber in ſehr verſchiedenen Jahren, mit ſich bringt. Inzwiſchen iſt es für Den, welcher mit meiner Philoſophie noch nicht bekannt iſt, durchaus rathſam, zuvörderſt den erſten Band, ohne Hinzuziehung der Ergänzungen, durchzuleſen und dieſe erſt bei einer zweiten Lektüre zu benutzen; weil es ihm ſonſt zu ſchwer ſeyn würde, das Syſtem in ſeinem Zuſammenhange zu faſſen, als in welchem es allein der erſte Band darlegt, während im zweiten die Hauptlehren einzeln ausführlicher begründet und vollſtändig entwickelt werden. Selbſt wer zu einer zweiten Durchleſung des erſten Bandes ſich nicht entſchließen ſollte, wird beſſer thun, den zweiten erſt nach demſelben und für ſich durchzuleſen, in der geraden Folge ſeiner Kapitel, als welche allerdings in einem, wiewohl loſeren Zuſammenhang mit einander ſtehen, deſſen Lücken ihm die Erinnerung des erſten Bandes, wenn er ihn wohl gefaßt hat, vollkommen ausfüllen wird: zudem findet er überall die Zurückweiſung auf die betreffenden Stellen des erſten Bandes, in welchem

ich, zu dieſem Behuf, die in der erſten Auflage durch bloße Trennungslinien bezeichneten Abſchnitte in der zweiten mit Paragraphenzahlen verſehen habe. —

Schon in der Vorrede zur erſten Auflage habe ich erklärt, daß meine Philoſophie von der Kantiſchen ausgeht und daher eine gründliche Kenntniß dieſer vorausſetzt: ich wiederhole es hier. Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopf, der ſie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die ſo groß iſt, daß ſie für eine geiſtige Wiedergeburt gelten kann. Sie allein nämlich vermag, den ihm angeborenen, von der urſprünglichen Beſtimmung des Intellekts herrührenden Realismus wirklich zu beſeitigen, als wozu weder Berkeley noch Malebranche ausreichen; da dieſe zu ſehr im Allgemeinen bleiben, während Kant ins Beſondere geht, und zwar in einer Weiſe, die weder Vorbild noch Nachbild kennt und eine ganz eigenthümliche, man möchte ſagen unmittelbare Wirkung auf den Geiſt hat, in Folge welcher dieſer eine gründliche Enttäuſchung erleidet und fortan alle Dinge in einem andern Lichte erblickt. Erſt hiedurch aber wird er für die poſitiveren Aufſchlüſſe empfänglich, welche ich zu geben habe. Wer hingegen der Kantiſchen Philoſophie ſich nicht bemeiſtert hat, iſt, was ſonſt er auch getrieben haben mag, gleichſam im Stande der Unſchuld, nämlich in demjenigen natürlichen und kindlichen Realismus befangen geblieben, in welchem wir Alle geboren ſind und der zu allem Möglichen, nur nicht zur Philoſophie befähigt. Folglich verhält ein Solcher ſich zu jenem Erſteren wie ein Unmündiger zum Mündigen. Daß dieſe Wahrheit heut zu Tage paradox klingt, welches in den erſten dreißig Jahren nach dem Erſcheinen der Vernunftkritik keineswegs der Fall geweſen wäre, kommt daher, daß ſeitdem ein Geſchlecht herangewachſen iſt, welches Kanten eigentlich nicht kennt, da hiezu mehr, als eine flüchtige, ungeduldige Lektüre, oder ein Bericht aus zweiter Hand gehört, und Dieſes wieder daher, daß daſſelbe, in Folge ſchlechter Anleitung, ſeine Zeit mit den Philoſophemen gewöhnlicher, alſo unberufener Köpfe, oder gar windbeuteln-

der Sophiſten, die man ihm unverantwortlicher Weiſe anpries, vergeudet hat. Daher die Verworrenheit in den erſten Begriffen und überhaupt das unſäglich Rohe und Plumpe, welches aus der Hülle der Pretioſität und Prätenſioſität, in den eigenen philoſophiſchen Verſuchen des ſo erzogenen Geſchlechts, hervorſieht. Aber in einem heilloſen Irrthum iſt Der befangen, welcher vermeint, er könne Kants Philoſophie aus den Darſtellungen Anderer davon kennen lernen. Vielmehr muß ich vor dergleichen Relationen, zumal aus neuerer Zeit, ernſtlich warnen: und gar in dieſen allerletzten Jahren ſind mir in Schriften der Hegelianer Darſtellungen der Kantiſchen Philoſophie vorgekommen, die wirklich ins Fabelhafte gehen. Wie ſollten auch die ſchon in friſcher Jugend durch den Unſinn der Hegelei verrenkten und verdorbenen Köpfe noch fähig ſeyn, Kants tiefſinnigen Unterſuchungen zu folgen? Sie ſind früh gewöhnt, den hohlſten Wortkram für philoſophiſche Gedanken, die armſäligſten Sophismen für Scharfſinn, und läppiſchen Aberwitz für Dialektik zu halten, und durch das Aufnehmen raſender Wortzuſammenſtellungen, bei denen etwas zu denken der Geiſt ſich vergeblich martert und erſchöpft, ſind ihre Köpfe desorganiſirt. Für ſie gehört keine Kritik der Vernunft, für ſie keine Philoſophie: für ſie gehört eine medicina mentis, zunächſt als Kathartikon etwan un petit cours de sens-communologie, und dann muß man weiter ſehen, ob bei ihnen noch jemals von Philoſophie die Rede ſeyn kann. — Die Kantiſche Lehre alſo wird man vergeblich irgend wo anders ſuchen, als in Kants eigenen Werken: dieſe aber ſind durchweg belehrend, ſelbſt da wo er irrt, ſelbſt da wo er fehlt. In Folge ſeiner Originalität gilt von ihm im höchſten Grade was eigentlich von allen ächten Philoſophen gilt: nur aus ihren eigenen Schriften lernt man ſie kennen; nicht aus den Berichten Anderer. Denn die Gedanken jener außerordentlichen Geiſter können die Filtration durch den gewöhnlichen Kopf hindurch nicht vertragen. Geboren hinter den breiten, hohen, ſchön gewölbten Stirnen, unter welchen ſtrahlende Augen hervor-

leuchten, kommen sie, wenn versetzt in die enge Behausung und niedrige Bedachung der engen, gedrückten, dickwändigen Schädel, aus welchen stumpfe, auf persönliche Zwecke gerichtete Blicke hervorspähen, um alle Kraft und alles Leben, und sehen sich selber nicht mehr ähnlich. Ja, man kann sagen, diese Art Köpfe wirken wie unebene Spiegel, in denen Alles sich verrenkt, verzerrt, das Ebenmaaß seiner Schönheit verliert und eine Fratze darstellt. Nur von ihren Urhebern selbst kann man die philosophischen Gedanken empfangen: daher hat wer sich zur Philosophie getrieben fühlt, die unsterblichen Lehrer derselben im stillen Heiligthum ihrer Werke selbst aufzusuchen. Die Hauptkapitel eines jeden dieser ächten Philosophen werden in ihre Lehren hundert Mal mehr Einsicht verschaffen, als die schleppenden und schielenden Relationen darüber, welche Alltagsköpfe zu Stande bringen, die noch zudem meistens tief befangen sind in der jedesmaligen Modephilosophie, oder ihrer eigenen Herzensmeinung. Aber es ist zum Erstaunen, wie entschieden das Publikum vorzugsweise nach jenen Darstellungen aus zweiter Hand greift. Hiebei scheint in der That die Wahlverwandtschaft zu wirken, vermöge welcher die gemeine Natur zu ihres Gleichen gezogen wird und demnach sogar was ein großer Geist gesagt hat lieber von ihres Gleichen vernehmen will. Vielleicht beruht Dies auf dem selben Prinzip mit dem System des wechselseitigen Unterrichts, nach welchem Kinder am besten von ihres Gleichen lernen.

Jetzt noch ein Wort für die Philosophieprofessoren. — Die Sagacität, den richtigen und feinen Takt, womit sie meine Philosophie, gleich bei ihrem Auftreten, als etwas ihren eigenen Bestrebungen ganz Heterogenes, wohl gar Gefährliches, oder, populär zu reden, etwas das nicht in ihren Kram paßt, erkannt haben, so wie die sichere und scharfsinnige Politik, vermöge derer sie das ihr gegen-

über allein richtige Verfahren sogleich herausfanden, die vollkommene Einmüthigkeit, mit der sie dasselbe in Anwendung brachten, endlich die Beharrlichkeit, mit welcher sie ihm treu geblieben sind, — habe ich von jeher bewundern müssen. Dieses Verfahren, welches nebenbei sich auch durch die überaus leichte Ausführbarkeit empfiehlt, besteht bekanntlich im gänzlichen Ignoriren und dadurch im Sekretiren, — nach Goethe's maliziösem Ausdruck, welcher eigentlich das Unterschlagen des Wichtigen und Bedeutenden besagt. Die Wirksamkeit dieses stillen Mittels wird erhöht durch den Korybantenlärm, mit welchem die Geburt der Geisteskinder der Einverstandenen gegenseitig gefeiert wird, und welcher das Publikum nöthigt hinzusehen und die wichtigen Mienen gewahr zu werden, mit welchen man sich darüber begrüßt. Wer könnte das Zweckmäßige dieses Verfahrens verkennen? Ist doch gegen den Grundsatz primum vivere, deinde philosophari nichts einzuwenden. Die Herren wollen leben und zwar von der Philosophie leben: an diese sind sie, mit Weib und Kind, gewiesen, und haben, trotz dem povera e nuda vai filosofia des Petrarka, es darauf gewagt. Nun ist aber meine Philosophie ganz und gar nicht darauf eingerichtet, daß man von ihr leben könnte. Es fehlt ihr dazu an den ersten, für eine wohlbesoldete Katheder-philosophie unerläßlichen Requisiten, zunächst gänzlich an einer spekulativen Theologie, welche doch gerade — dem leidigen Kant mit seiner Vernunftkritik zum Trotz — das Hauptthema aller Philosophie seyn soll und muß, wenn gleich diese dadurch die Aufgabe erhält, immerfort von dem zu reden, wovon sie schlechterdings nichts wissen kann; ja, die meinige statuirt nicht ein Mal die von den Philosophieprofessoren so klug ersonnene und ihnen unentbehrlich gewordene Fabel von einer unmittelbar und absolut erkennenden, anschauenden oder vernehmenden Vernunft, die man nur gleich Anfangs seinen Lesern aufzubinden braucht, um nachher in das von Kant unserer Erkenntniß gänzlich und auf immer abgesperrte Gebiet jenseit der Möglichkeit aller Erfahrung, auf die bequemste Weise

von der Welt, gleichſam mit vier Pferden einzufahren, woſelbſt man ſodann gerade die Grunddogmen des modernen, judaiſirenden, optimiſtiſchen Chriſtenthums unmittelbar offenbart und auf das ſchönſte zurechtgelegt vorfindet. Was nun, in aller Welt, geht meine, dieſer weſentlichen Requiſiten ermangelnde, rückſichtsloſe und nahrungsloſe, grübleriſche Philoſophie, — welche zu ihrem Nordſtern ganz allein die Wahrheit, die nackte, unbelohnte, unbefreundete, oft verfolgte Wahrheit hat und, ohne rechts oder links zu blicken, gerade auf dieſe zuſteuert, — jene alma mater, die gute, nahrhafte Univerſitätsphiloſophie an, welche, mit hundert Abſichten und tauſend Rückſichten belaſtet, behutſam ihres Weges daherlavirt kommt, indem ſie allezeit die Furcht des Herrn, den Willen des Miniſteriums, die Satzungen der Landeskirche, die Wünſche des Verlegers, den Zuſpruch der Studenten, die gute Freundſchaft der Kollegen, den Gang der Tagespolitik, die momentane Richtung des Publikums und was noch Alles vor Augen hat? Oder was hat mein ſtilles, ernſtes Forſchen nach Wahrheit gemein mit dem gellenden Schulgezänke der Katheder und Bänke, deſſen innerſte Triebfedern ſtets perſönliche Zwecke ſind? Vielmehr ſind beide Arten der Philoſophie ſich von Grund aus heterogen. Darum auch giebt es mit mir keinen Kompromiß und keine Kameradſchaft, und findet bei mir Keiner ſeine Rechnung, als etwan Der, welcher nichts, als die Wahrheit ſuchte; alſo keine der philoſophiſchen Parteien des Tages: denn ſie alle verfolgen ihre Abſichten; ich aber habe bloße Einſichten zu bieten, die zu keiner von jenen paſſen, weil ſie eben nach keiner gemodelt ſind. Damit aber meine Philoſophie ſelbſt kathederfähig würde, müßten erſt ganz andere Zeiten heraufgezogen ſeyn. — Das wäre alſo etwas Schönes, wenn ſo eine Philoſophie, von der man gar nicht leben kann, Luft und Licht, wohl gar allgemeine Beachtung gewönne! Mithin war Dies zu verhüten und mußten dagegen Alle für Einen Mann ſtehen. Beim Beſtreiten und Widerlegen aber hat man nicht ſo leichtes Spiel: auch iſt Dies ſchon darum ein mißliches Mittel,

weil es die Aufmerkſamkeit des Publikums auf die Sache hinlenkt und dieſem das Leſen meiner Schriften den Geſchmack an den Lukubrationen der Philoſophieprofeſſoren verderben könnte. Denn wer den Ernſt gekoſtet hat, dem wird der Spaaß, zumal von der langweiligen Art, nicht mehr munden. Demnach iſt alſo das ſo einmüthig ergriffene ſchweigende Syſtem das allein richtige, und kann ich nur rathen, dabei zu bleiben und damit fortzufahren, ſo lange es geht, ſo lange bis nämlich einſt aus dem Ignoriren die Ignoranz abgeleitet wird: dann wird es zum Einlenken gerade noch Zeit ſeyn. Unterweilen bleibt ja doch Jedem unbenommen, ſich hier und da ein Federchen zu eigenem Gebrauch auszurupfen, da zu Hauſe der Ueberfluß an Gedanken nicht ſehr drückend zu ſeyn pflegt. So kann denn das Ignorir- und Schweigeſyſtem noch eine gute Weile vorhalten, wenigſtens die Spanne Zeit, die ich noch zu leben haben mag; womit ſchon viel gewonnen iſt. Wenn auch dazwiſchen hie und da eine indiskrete Stimme ſich hat vernehmen laſſen, ſo wird ſie doch bald übertäubt vom lauten Vortrag der Profeſſoren, welche das Publikum von ganz andern Dingen, mit wichtiger Miene, zu unterhalten wiſſen. Ich rathe jedoch, auf die Einmüthigkeit des Verfahrens etwas ſtrenger zu halten und beſonders die jungen Leute zu überwachen, als welche bisweilen ſchrecklich indiskret ſind. Denn ſelbſt ſo kann ich doch nicht verbürgen, daß das belobte Verfahren für immer vorhalten wird, und kann für den endlichen Ausgang nicht einſtehen. Es iſt nämlich eine eigene Sache um die Lenkung des im Ganzen guten und folgſamen Publikums. Wenn wir auch ſo ziemlich zu allen Zeiten die Gorgiaſſe und Hippiaſſe oben auf ſehen, das Abſurde in der Regel kulminirt und es unmöglich ſcheint, daß durch den Chorus der Bethörer und Bethörten die Stimme des Einzelnen je durchdränge; — ſo bleibt dennoch jederzeit den ächten Werken eine ganz eigenthümliche, ſtille, langſame, mächtige Wirkung, und wie durch ein Wunder ſieht man ſie endlich aus dem Getümmel ſich erheben, gleich

einem Aeroſtaten, der aus dem dicken Dunſtkreiſe dieſes Erdenraums in reinere Regionen emporſchwebt, wo er, ein Mal angekommen, ſtehen bleibt, und Keiner mehr ihn herabzuziehen vermag.

Geſchrieben in Frankfurt a. M. im Februar 1844.

Vorrede zur dritten Auflage.

Das Wahre und Aechte würde leichter in der Welt Raum gewinnen, wenn nicht Die, welche unfähig ſind, es hervorzubringen, zugleich verſchworen wären, es nicht aufkommen zu laſſen. Dieſer Umſtand hat ſchon Manches, das der Welt zu Gute kommen ſollte, gehemmt und verzögert, wo nicht gar erſtickt. Für mich iſt ſeine Folge geweſen, daß, obwohl ich erſt dreißig Jahre zählte, als die erſte Auflage dieſes Werkes erſchien, ich dieſe dritte nicht früher, als im zweiundſiebenzigſten erlebe. Darüber jedoch finde ich Troſt in Petrarka's Worten: si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est (de vera sapientia, p. 140). Bin ich zuletzt doch auch angelangt und habe die Befriedigung, am Ende meiner Laufbahn den Anfang meiner Wirkſamkeit zu ſehen, unter der Hoffnung, daß ſie, einer alten Regel gemäß, in dem Verhältniß lange dauern wird, als ſie ſpät angefangen hat. —

Der Leſer wird in dieſer dritten Auflage nichts von Dem vermiſſen, was die zweite enthält, wohl aber beträchtlich mehr erhalten, indem ſie, vermöge der ihr gegebenen Zuſätze, bei gleichem Druck, 136 Seiten mehr hat, als die zweite.

Sieben Jahre nach dem Erſcheinen der zweiten Auflage habe ich zwei Bände „Parerga und Paralipomena" herausgegeben. Das unter letzterem Namen Begriffene beſteht in Zuſätzen zur ſyſtematiſchen Darſtellung meiner Philoſophie und würde ſeine richtige Stelle in dieſen Bänden gefunden haben: allein ich mußte es damals unterbringen wo ich konnte, da es ſehr zweifelhaft war, ob ich dieſe dritte Auflage erleben würde. Man findet es im zweiten Bande beſagter Parerga und wird es an den Ueberſchriften der Kapitel leicht erkennen.

Frankfurt a. M. im September 1859.

Vorrede des Herausgebers zur vierten Auflage.

Wie von seinen andern Schriften, so hat Schopenhauer auch von der dritten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ ein mit Papier durchschossenes Exemplar hinterlassen, in welches er diejenigen Verbesserungen und Zusätze eingetragen, die für die folgende Auflage benutzt werden sollten. Diese sind jedoch hier nicht so zahlreich, wie die zu den andern Schriften hinterlassenen, ausgefallen, was sich daraus erklären läßt, daß die dritte Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ im Jahr 1859 erschien, Schopenhauer aber schon im nächstfolgenden Jahre starb, also nicht mehr so viel Zeit zum gelegentlichen Eintragen von Verbesserungen und Zusätzen hatte, wie bei den andern, lange vor seinem Tode erschienenen Auflagen seiner Schriften. Während daher die dritte Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ 136 Seiten mehr hat, als die zweite, so hat die hier vorliegende vierte Auflage bei gleichem Druck nur einige Seiten mehr, als die dritte.

Ich habe die von Schopenhauer zu dieser Auflage hinterlassenen Zusätze an den von ihm bezeichneten Stellen theils in den Text aufgenommen, theils als Anmerkungen unter den Text gesetzt; umstehend findet sich ein Verzeichniß derselben.

Die von ihm gemachten Verbesserungen beschränken sich auf einige Wortänderungen, auf Berichtigung einiger Citate und Berichtigung der in der dritten Auflage stehen gebliebenen Druckfehler.

Die hier vorliegende vierte Auflage des Schopenhauer'schen Hauptwerks weicht also im Ganzen nur wenig von der dritten ab.

Berlin, im Mai 1873.

Julius Frauenstädt.

Verzeichniß der Zusätze zur vierten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung".

Zusätze im ersten Bande.

Seite 263, Zeile 3 von oben, die Worte „wiewohl vom Xenophontischen Sokrates ausgesprochene" nebst dem Citat.
» 412, Zeile 8 von oben, die Worte „Wenn ein Fürst" bis „wiederholen würde."
» 463, die Anmerkung unter dem Text.
» 487, die Anmerkung unter dem Text.

Zusätze im zweiten Bande.

Seite 12, die Anmerkung unter dem Text.
» 35, die Anmerkung unter dem Text.
» 40, Zeile 19 von oben, die Worte „Wenn die Arithmetik" bis „Gewißheit".
» 88, Zeile 14 von oben, die Worte „wie die größte Wärme" bis „abnehmen".
» 136, die Anmerkung unter dem Text.
» 142, Zeile 5 von oben, die Worte „Die selbe Distinktion" bis „auseinandergesetzt ist".
» 303, Zeile 1 von unten, die Worte „(als welche stets schockweise vorhanden sind)".
» 311, Zeile 9 von oben, die Worte „Dieses bezeichnet" bis „Pratschna Paramita".
» 405, die Anmerkung unter dem Text.
» 486, die Anmerkung unter dem Text.
» 500, Zeile 9 von oben, die Worte „Euripides selbst sagt" nebst dem Citat in Parenthese.
» 548, die Anmerkung unter dem Text.
» 549, die Anmerkung unter dem Text.
» 581, die Anmerkung unter dem Text.
» 596, Zeile 6 von unten, die Worte „Daß schon den Griechen" bis „Plato" nebst dem Citat in Parenthese.
» 604, die Anmerkung unter dem Text.
» 644, Zeile 16 von unten, die Worte „In Xenophons Memorabilien" bis „gar keine Weiber".

Seite 662, die Anmerkung unter dem Text „Alles was wir anfassen" u. s. w.
» 675, Zeile 11 von oben, die Worte „Auch Baltazar Gracian" bis „darstellt".
» 701, die Anmerkung unter dem Text.
» 736, Zeile 3 von oben, die Worte „In Uebereinstimmung" bis „finden".

Berichtigungen.

Im ersten Bande.

Seite 33, Zeile 22 v. o., statt: in Raum, lies: im Raum
» 178 » 12 v. u., st.: ondern, l.: sondern
» 229 » 8 v. u., st.: daher, l.: dabei, und st.: dabei, l.: daher

Im zweiten Bande.

Seite 290, Zeile 1 v. u., statt: Kontrol, lies: Kontrole
» 300 » 3 v. u., st.: toute, l.: doute
» 532 » 2 v. o., st.: daraus nur, l.: nur daraus

Erſtes Buch.

Der Welt als Vorſtellung

erſte Betrachtung:

Die Vorſtellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wiſſenſchaft.

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!
Jean-Jacques Rousseau.

§. 1.

„Die Welt iſt meine Vorſtellung:“ — dies iſt eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Weſen gilt; wiewohl der Menſch allein ſie in das reflektirte abſtrakte Bewußtſeyn bringen kann: und thut er dies wirklich; ſo iſt die philoſophiſche Beſonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; ſondern immer nur ein Auge, das eine Sonne ſieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorſtellung da iſt, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorſtellende, welches er ſelbſt iſt. — Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgeſprochen werden kann, ſo iſt es dieſe: denn ſie iſt die Ausſage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner, als alle andern, als Zeit, Raum und Kauſalität iſt: denn alle dieſe ſetzen jene eben ſchon voraus, und wenn jede dieſer Formen, welche alle wir als ſo viele beſondere Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine beſondere Klaſſe von Vorſtellungen gilt; ſo iſt dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinſame Form aller jener Klaſſen, iſt diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorſtellung, welcher Art ſie auch ſei, abſtrakt oder intuitiv, rein oder empiriſch, nur überhaupt möglich und denkbar iſt. Keine Wahrheit iſt alſo gewiſſer, von allen andern unabhängiger und eines Beweiſes weniger bedürftig, als dieſe, daß Alles, was für die Erkenntniß da iſt, alſo dieſe ganze Welt,

nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt iſt, Anſchauung des Anſchauenden, mit Einem Wort, Vorſtellung. Natürlich gilt Dieſes, wie von der Gegenwart, ſo auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernſten, wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum ſelbſt, in welchen allein ſich dieſes alles unterſcheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, iſt unausweichbar mit dieſem Bedingtſeyn durch das Subjekt behaftet, und iſt nur für das Subjekt da. Die Welt iſt Vorſtellung.

Neu iſt dieſe Wahrheit keineswegs. Sie lag ſchon in den ſkeptiſchen Betrachtungen, von welchen Karteſius ausging. Berkeley aber war der erſte, welcher ſie entſchieden ausſprach: er hat ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt um die Philoſophie erworben, wenn gleich das Uebrige ſeiner Lehren nicht beſtehen kann. Kants erſter Fehler war die Vernachläſſigung dieſes Satzes, wie im Anhange ausgeführt iſt. — Wie früh hingegen dieſe Grundwahrheit von den Weiſen Indiens erkannt worden iſt, indem ſie als der Fundamentalſatz der dem Vyaſa zugeſchriebenen Vedantaphiloſophie auftritt, bezeugt W. Jones, in der letzten ſeiner Abhandlungen: on the philosophy of the Asiatics; Asiatic researches, Vol. IV, p. 164: the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms*). Dieſe Worte drücken das Zuſammenbeſtehn der empiriſchen Realität mit der transſcendentalen Idealität hinlänglich aus.

Alſo nur von der angegebenen Seite, nur ſofern ſie Vorſtellung iſt, betrachten wir die Welt in dieſem erſten Buche. Daß

*) Das Grunddogma der Vedantaſchule beſtand nicht im Ablengnen des Daſeyns der Materie, d. h. der Solidität, Undurchdringlichkeit und Ausdehnung (welche zu leugnen Wahnſinn wäre), ſondern in der Berichtigung des gewöhnlichen Begriffs derſelben, durch die Behauptung, daß ſie kein von der erkennenden Auffaſſung unabhängiges Daſeyn habe; indem Daſeyn und Wahrnehmbarkeit Wechſelbegriffe ſeien.

jedoch dieſe Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeſchadet, eine einſeitige, folglich durch irgend eine willkürliche Abſtraktion hervorgerufen iſt, kündigt Jedem das innere Widerſtreben an, mit welchem er die Welt als ſeine bloße Vorſtellung annimmt; welcher Annahme er ſich andererſeits doch nimmermehr entziehen kann. Die Einſeitigkeit dieſer Betrachtung aber wird das folgende Buch ergänzen, durch eine Wahrheit, welche nicht ſo unmittelbar gewiß iſt, wie die, von der wir hier ausgehen; ſondern zu welcher nur tiefere Forſchung, ſchwierigere Abſtraktion, Trennung des Verſchiedenen und Vereinigung des Identiſchen führen kann, — durch eine Wahrheit, welche ſehr ernſt und Jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich ſeyn muß, nämlich dieſe, daß eben auch er ſagen kann und ſagen muß: „die Welt iſt mein Wille.“ —

Bis dahin aber, alſo in dieſem erſten Buch, iſt es nöthig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehen, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach, ohne Widerſtreben, alle irgend vorhandenen Objekte, ja ſogar den eigenen Leib (wie wir bald näher erörtern werden) nur als Vorſtellung zu betrachten, bloße Vorſtellung zu nennen. Das, wovon hierbei abſtrahirt wird, iſt, wie ſpäter hoffentlich Jedem gewiß ſeyn wird, immer nur der Wille, als welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht: denn dieſe iſt, wie einerſeits durch und durch Vorſtellung, ſo andererſeits durch und durch Wille. Eine Realität aber, die keines von dieſen Beiden wäre, ſondern ein Objekt an ſich (zu welcher auch Kants Ding an ſich ihm leider unter den Händen ausgeartet iſt), iſt ein erträumtes Unding und deſſen Annahme ein Irrlicht in der Philoſophie.

§. 2.

Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, iſt das Subjekt. Es iſt ſonach der Träger der Welt, die durchgängige, ſtets vorausgeſetzte Bedingung alles Erſcheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt iſt, was nur immer da iſt. Als dieſes Subjekt findet Jeder ſich ſelbſt, jedoch nur ſofern er erkennt, nicht ſofern er Objekt der Erkenntniß iſt. Objekt iſt aber ſchon ſein Leib, welchen ſelbſt wir daher, von dieſem Standpunkt aus, Vorſtellung nennen. Denn der Leib iſt Objekt unter Ob-

jekten und den Geſetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt iſt*). Er liegt, wie alle Objekte der Anſchauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit iſt. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte, liegt auch nicht in dieſen Formen, von denen ſelbſt es vielmehr immer ſchon vorausgeſetzt wird: ihm kommt alſo weder Vielheit, noch deren Gegenſatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, ſondern es eben iſt es, das erkennt, wo nur erkannt wird.

Die Welt als Vorſtellung alſo, in welcher Hinſicht allein wir ſie hier betrachten, hat zwei weſentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine iſt das Objekt: deſſen Form iſt Raum und Zeit, durch dieſe die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn ſie iſt ganz und ungetheilt in jedem vorſtellenden Weſen; daher ein einziges von dieſen, eben ſo vollſtändig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorſtellung ergänzt: verſchwände aber auch jenes einzige; ſo wäre die Welt als Vorſtellung nicht mehr. Dieſe Hälften ſind daher unzertrennlich, ſelbſt für den Gedanken: denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Daſeyn, iſt mit ihr da und verſchwindet mit ihr. Sie begränzen ſich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinſchaftlichkeit dieſer Gränze zeigt ſich eben darin, daß die weſentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kauſalität ſind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts ſelbſt, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollſtändig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen. Dieſes entdeckt zu haben, iſt ein Hauptverdienſt Kants und ein ſehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinſchaftliche Ausdruck für alle dieſe uns a priori bewußten Formen des Objekts iſt, und daß daher Alles, was wir rein a priori wiſſen, nichts iſt, als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus dieſem folgt, in ihm alſo eigentlich unſere ganze a priori gewiſſe Erkenntniß ausgeſprochen iſt. In meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde habe ich ausführlich gezeigt, wie jedes irgend

*) Ueber den Satz vom Grunde, 2. Aufl., §. 22 (3. Aufl., §. 22).

mögliche Objekt demſelben unterworfen iſt, d. h. in einer nothwendigen Beziehung zu andern Objekten ſteht, einerſeits als beſtimmt, andererſeits als beſtimmend: dies geht ſo weit, daß das ganze Daſeyn aller Objekte, ſofern ſie Objekte, Vorſtellungen und nichts anderes ſind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre nothwendige Beziehung zu einander, nur in ſolcher beſteht, alſo gänzlich relativ iſt: wovon bald ein Mehreres. Ich habe ferner gezeigt, daß, gemäß den Klaſſen, in welche die Objekte ihrer Möglichkeit nach zerfallen, jene nothwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im Allgemeinen ausdrückt, in andern Geſtalten erſcheint; wodurch wiederum die richtige Eintheilung jener Klaſſen ſich bewährt. Ich ſetze hier beſtändig alles dort Geſagte als bekannt und dem Leſer gegenwärtig voraus: denn es würde, wenn es nicht dort ſchon geſagt wäre, hier ſeine nothwendige Stelle haben.

§. 3.

Der Hauptunterſchied zwiſchen allen unſern Vorſtellungen iſt der des Intuitiven und Abſtrakten. Letzteres macht nur eine Klaſſe von Vorſtellungen aus, die Begriffe: und dieſe ſind auf der Erde allein das Eigenthum des Menſchen, deſſen ihn von allen Thieren unterſcheidende Fähigkeit zu denſelben von jeher Vernunft genannt worden iſt*). Wir werden weiterhin dieſe abſtrakten Vorſtellungen für ſich betrachten, zuvörderſt aber ausſchließlich von der intuitiven Vorſtellung reden. Dieſe nun befaßt die ganze ſichtbare Welt, oder die geſammte Erfahrung, nebſt den Bedingungen der Möglichkeit derſelben. Es iſt, wie geſagt, eine ſehr wichtige Entdeckung Kants, daß eben dieſe Bedingungen, dieſe Formen derſelben, d. h. das Allgemeinſte in ihrer Wahrnehmung, das allen ihren Erſcheinungen auf gleiche Weiſe Eigene, Zeit und Raum, auch für ſich und abgeſondert von ihrem Inhalt, nicht nur in abstracto gedacht, ſondern auch unmittelbar angeſchaut werden kann, und daß dieſe Anſchauung nicht etwan

*) Kant allein hat dieſen Begriff der Vernunft verwirrt, in welcher Hinſicht ich auf den Anhang verweiſe, wie auch auf meine „Grundprobleme der Ethik": Grundl. d. Moral, §. 6, S. 148—154, der erſten (und zweiten) Auflage.

ein durch Wiederholung von der Erfahrung entlehntes Phantasma ist, sondern so sehr unabhängig von der Erfahrung, daß vielmehr umgekehrt diese als von jener abhängig gedacht werden muß, indem die Eigenschaften des Raumes und der Zeit, wie sie die Anschauung a priori erkennt, für alle mögliche Erfahrung als Gesetze gelten, welchen gemäß diese überall ausfallen muß. Dieserhalb habe ich, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, Zeit und Raum, sofern sie rein und inhaltsleer angeschaut werden, als eine besondere und für sich bestehende Klasse von Vorstellungen betrachtet. So wichtig nun auch diese von Kant entdeckte Beschaffenheit jener allgemeinen Formen der Anschauung ist, daß sie nämlich für sich und unabhängig von der Erfahrung anschaulich und ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach erkennbar sind, worauf die Mathematik mit ihrer Unfehlbarkeit beruht; so ist es doch eine nicht minder beachtungswerthe Eigenschaft derselben, daß der Satz vom Grunde, der die Erfahrung als Gesetz der Kausalität und Motivation, und das Denken als Gesetz der Begründung der Urtheile bestimmt, hier in einer ganz eigenthümlichen Gestalt auftritt, der ich den Namen Grund des Seyns gegeben habe, und welche in der Zeit die Folge ihrer Momente, und im Raum die Lage seiner sich ins Unendliche wechselseitig bestimmenden Theile ist.

Wem aus der einleitenden Abhandlung die vollkommene Identität des Inhalts des Satzes vom Grunde, bei aller Verschiedenheit seiner Gestalten, deutlich geworden ist, der wird auch überzeugt seyn, wie wichtig zur Einsicht in sein innerstes Wesen gerade die Erkenntniß der einfachsten seiner Gestaltungen, als solcher, ist, und für diese haben wir die Zeit erkannt. Wie in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgesehen von den Folgen ihres Inhalts) so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Gränze zwischen beiden ist; eben so werden wir dieselbe Nichtigkeit auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einsehen, daß wie die Zeit, so auch der Raum, und wie dieser, so auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, Alles also, was aus Ursachen und Motiven hervorgeht, nur ein relatives

Daſeyn hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben ſo beſtehendes, iſt. Das Weſentliche dieſer Anſicht iſt alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge; Platon würdigte ihren Gegenſtand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloße Accidenzien der allein ſeienden und bleibenden einzigen Subſtanz; Kant ſetzte das ſo Erkannte als bloße Erſcheinung dem Dinge an ſich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Inder ſpricht: „es iſt die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und ſie eine Welt ſehen läßt, von der man weder ſagen kann, daß ſie ſei, noch auch, daß ſie nicht ſei: denn ſie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Waſſer hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange anſieht.“ (Dieſe Gleichniſſe finden ſich in unzähligen Stellen der Veden und Puranas wiederholt.) Was Alle dieſe aber meinten und wovon ſie reden, iſt nichts Anderes, als was auch wir jetzt eben betrachten: die Welt als Vorſtellung, unterworfen dem Satze des Grundes.

§. 4.

Wer die Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welche in der reinen Zeit als ſolcher erſcheint und auf der alles Zählen und Rechnen beruht, erkannt hat, der hat eben damit auch das ganze Weſen der Zeit erkannt. Sie iſt weiter nichts, als eben jene Geſtaltung des Satzes vom Grunde, und hat keine andere Eigenſchaft. Succeſſion iſt die Geſtalt des Satzes vom Grunde in der Zeit; Succeſſion iſt das ganze Weſen der Zeit. — Wer ferner den Satz vom Grunde, wie er im bloßen rein angeſchauten Raum herrſcht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze Weſen des Raumes erſchöpft; da dieſer durch und durch nichts Anderes iſt, als die Möglichkeit der wechſelſeitigen Beſtimmungen ſeiner Theile durch einander, welche Lage heißt. Die ausführliche Betrachtung dieſer und Niederlegung der ſich daraus ergebenden Reſultate in abſtrakte Begriffe, zu bequemerer Anwendung, iſt der Inhalt der ganzen Geometrie. — Eben ſo nun, wer diejenige Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der

Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d. i. die Materie, beherrscht, also das Gesetz der Kausalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Wesen der Materie als solcher erkannt: denn diese ist durch und durch nichts als Kausalität, welches Jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. Ihr Seyn nämlich ist ihr Wirken: kein anderes Seyn derselben ist auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existirt: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin. Ursach und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Seyn ist ihr Wirken. (Das Nähere hierüber in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, S. 77.) Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen **Wirklichkeit** genannt *), welches Wort viel bezeichnender ist, als Realität. Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Seyn und Wesen besteht also nur in der gesetzmäßigen Veränderung, die **ein** Theil derselben im andern hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Gränzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum.

Zeit aber und Raum, jedes für sich, sind auch ohne die Materie anschaulich vorstellbar; die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich ist, setzt den **Raum** voraus, und ihr Wirken, in welchem ihr ganzes Daseyn besteht, betrifft immer eine Veränderung, also eine Bestimmung der **Zeit**. Aber Zeit und Raum werden nicht bloß jedes für sich von der Materie vorausgesetzt; sondern eine Vereinigung beider macht ihr Wesen aus, eben weil dieses, wie gezeigt, im Wirken, in der Kausalität, besteht. Alle gedenkbaren, unzähligen Erscheinungen und Zustände nämlich könnten im unendlichen Raum, ohne sich zu beengen, neben einander liegen, oder auch in der unendlichen Zeit, ohne sich zu stören, aufeinander folgen; daher dann eine nothwendige Beziehung derselben auf einander und eine Regel,

*) Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. *Seneca* epist. 81.

welche ſie dieſer gemäß beſtimmte, keineswegs nöthig, ja nicht einmal anwendbar wäre: folglich gäbe es alsdann, bei allem Nebeneinander im Raum und allem Wechſel in der Zeit, ſo lange jede dieſer beiden Formen für ſich, und ohne Zuſammenhang mit der andern ihren Beſtand und Lauf hätte, noch gar keine Kauſalität, und da dieſe das eigentliche Weſen der Materie ausmacht, auch keine Materie. — Nun aber erhält das Geſetz der Kauſalität ſeine Bedeutung und Nothwendigkeit allein dadurch, daß das Weſen der Veränderung nicht im bloßen Wechſel der Zuſtände an ſich, ſondern vielmehr darin beſteht, daß an *demſelben Ort* im Raum jetzt *ein* Zuſtand iſt und darauf ein *anderer*, und zu *einer* und derſelben beſtimmten Zeit *hier* dieſer Zuſtand und *dort* jener: nur dieſe gegenſeitige Beſchränkung der Zeit und des Raumes durch einander giebt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muß, Bedeutung und zugleich Nothwendigkeit. Was durch das Geſetz der Kauſalität beſtimmt wird, iſt alſo nicht die Succeſſion der Zuſtände in der bloßen Zeit, ſondern dieſe Succeſſion in Hinſicht auf einen beſtimmten Raum, und nicht das Daſeyn der Zuſtände an einem beſtimmten Ort, ſondern an dieſem Ort zu einer beſtimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Kauſalgeſetz eintretende Wechſel, betrifft alſo jedesmal einen beſtimmten Theil des Raumes und einen beſtimmten Theil der Zeit zugleich und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kauſalität den Raum mit der Zeit. Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, alſo in der Kauſalität, das ganze Weſen der Materie beſteht: folglich müſſen auch in dieſer Raum und Zeit vereinigt ſeyn, d. h. ſie muß die Eigenſchaften der Zeit und die des Raumes, ſo ſehr ſich beide widerſtreiten, zugleich an ſich tragen, und was in jedem von jenen beiden für ſich unmöglich iſt, muß ſie in ſich vereinigen, alſo die beſtandloſe Flucht der Zeit mit dem ſtarren unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Theilbarkeit hat ſie von beiden. Dieſem gemäß finden wir durch ſie zuvörderſt das *Zugleichſeyn* herbeigeführt, welches weder in der bloßen Zeit, die kein Nebeneinander, noch im bloßen Raum, der kein Vor, Nach oder Jetzt kennt, ſeyn konnte. Das *Zugleichſeyn* vieler Zuſtände aber macht eigentlich das Weſen der Wirklichkeit aus: denn durch daſſelbe wird allererſt die *Dauer* möglich, indem nämlich dieſe nur erkennbar iſt an dem Wechſel des mit dem

Dauernden zugleich Vorhandenen: aber auch nur mittelſt des Dauernden im Wechſel erhält dieſer jetzt den Charakter der Veränderung, d. h. des Wandels der Qualität und Form, beim Beharren der Subſtanz, d. i. der Materie*). Im bloßen Raum wäre die Welt ſtarr und unbeweglich: kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken: eben mit dem Wirken iſt aber auch die Vorſtellung der Materie aufgehoben. In der bloßen Zeit wiederum wäre alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebeneinander und daher kein Zugleich, folglich keine Dauer: alſo wieder auch keine Materie. Erſt durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächſt die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichſeyns und dadurch der Dauer, durch dieſe wieder des Beharrens der Subſtanz, bei der Veränderung der Zuſtände**). Im Verein von Zeit und Raum ihr Weſen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Urſprung aus dem Raum, theils durch die Form, die von ihr unzertrennlich iſt, beſonders aber (weil der Wechſel allein der Zeit angehört, in dieſer allein und für ſich aber nichts Bleibendes iſt) durch ihr Beharren (Subſtanz), deſſen Gewißheit a priori daher ganz und gar von der des Raumes abzuleiten iſt***): ihren Urſprung aus der Zeit aber offenbart ſie an der Qualität (Accidenz), ohne die ſie nie erſcheint, und welche ſchlechthin immer Kauſalität, Wirken auf andere Materie, alſo Veränderung (ein Zeitbegriff) iſt. Die Geſetzmäßigkeit dieſes Wirkens aber bezieht ſich immer auf Raum und Zeit zugleich und hat eben nur dadurch Bedeutung. Was für ein Zuſtand zu dieſer Zeit an dieſem Ort eintreten muß, iſt die Beſtimmung, auf welche ganz allein die Geſetzgebung der Kauſalität ſich erſtreckt. Auf dieſer Ableitung der Grundbeſtimmungen der Materie aus den uns a priori bewußten Formen unſerer Erkenntniß beruht es, daß wir ihr gewiſſe Eigenſchaften a priori zuerkennen, nämlich Raumerfüllung, d. i. Undurchdring-

*) Daß Materie und Subſtanz Eines ſind, iſt im Anhange ausgeführt.

**) Dies zeigt auch den Grund der Kantiſchen Erklärung der Materie, „daß ſie ſei das Bewegliche im Raum“: denn Bewegung beſteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit.

***) Nicht von der Erkenntniß der Zeit, wie Kant will, welches im Anhange ausgeführt.

lichkeit, d. i. Wirksamkeit, sodann Ausdehnung, unendliche Theilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerstörbarkeit, und endlich Beweglichkeit: hingegen ist die Schwere, ihrer Ausnahmslosigkeit ungeachtet, doch wohl der Erkenntniß a posteriori beizuzählen, obgleich Kant in den „Metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss.", S. 71 (Rosenkranz: Ausg., S. 372) sie als a priori erkennbar aufstellt.

Wie aber das Objekt überhaupt nur für das Subjekt da ist, als dessen Vorstellung; so ist jede besondere Klasse von Vorstellungen nur für eine eben so besondere Bestimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnißvermögen nennt. Das subjektive Korrelat von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt. Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn beide sind Eines, ist der Verstand, und er ist nichts außerdem. Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen. Umgekehrt ist alle Kausalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. Die erste, einfachste, stets vorhandene Aeußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diente. Dieses aber ist die Wirkung auf die thierischen Leiber. Insofern sind diese die unmittelbaren Objekte des Subjekts: die Anschauung aller andern Objekte ist durch sie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objekts. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnißweise des reinen Verstandes, ohne welchen es nie zur Anschauung käme; sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtseyn der Veränderungen des

unmittelbaren Objekts übrig bliebe, die völlig bedeutungslos auf einander folgten, wenn ſie nicht etwan als Schmerz oder Wolluſt eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die ſichtbare Welt daſteht; ſo verwandelt der Verſtand mit einem Schlage, durch ſeine einzige, einfache Funktion, die dumpfe, nichtsſagende Empfindung in Anſchauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, iſt nicht die Anſchauung: es ſind bloße Data. Erſt indem der Verſtand von der Wirkung auf die Urſache übergeht, ſteht die Welt da, als Anſchauung im Raume ausgebreitet, der Geſtalt nach wechſelnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorſtellung Materie, d. i. Wirkſamkeit. Dieſe Welt als Vorſtellung iſt, wie nur durch den Verſtand, auch nur für den Verſtand da. Im erſten Kapitel meiner Abhandlung „über das Sehen und die Farben" habe ich bereits auseinandergeſetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verſtand die Anſchauung ſchafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Objekt die verſchiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anſchauung erlernt, wie eben nur dieſes den Aufſchluß über ſo viele Sinnenphänomene giebt, über das einfache Sehen mit zwei Augen, über das Doppeltſehen beim Schielen, oder bei ungleicher Entfernung hinter einander ſtehender Gegenſtände, die man zugleich ins Auge faßt, und über allen Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. Viel ausführlicher und gründlicher jedoch habe ich dieſen wichtigen Gegenſtand behandelt in der zweiten Auflage der Abhdlg. über den Satz vom Grunde, §. 21. Alles daſelbſt Geſagte hätte hier ſeine nothwendige Stelle, müßte alſo eigentlich hier nochmals geſagt werden: da ich indeſſen faſt ſo viel Widerwillen habe, mich ſelbſt, als Andere abzuſchreiben, auch nicht im Stande bin, es beſſer, als dort geſchehen, darzuſtellen: ſo verweiſe ich darauf, ſtatt es hier zu wiederholen, ſetze es nun aber auch als bekannt voraus.

Das Sehenlernen der Kinder und operirter Blindgebornen, das einfache Sehen des doppelt, mit zwei Augen, Empfundenen, das Doppeltſehen und Doppelttaſten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erſcheinung der Gegenſtände, während ihr Bild im Auge verkehrt ſteht,

das Uebertragen der Farbe, welche bloß eine innere Funktion, eine polarische Theilung der Thätigkeit des Auges ist, auf die äußern Gegenstände, und endlich auch das Stereoskop — dies Alles sind feste und unwiderlegliche Beweise davon, daß alle Anschauung nicht bloß sensual, sondern intellektual, d. h. reine Verstandeserkenntniß der Ursache aus der Wirkung ist, folglich das Gesetz der Kausalität voraussetzt, von dessen Erkenntniß alle Anschauung, mithin alle Erfahrung, ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach, abhängt, nicht umgekehrt die Erkenntniß des Kausalgesetzes von der Erfahrung, welches letztere der Humische Skepticismus war, der erst hiedurch widerlegt ist. Denn die Unabhängigkeit der Erkenntniß der Kausalität von aller Erfahrung, d. h. ihre Apriorität, kann allein dargethan werden aus der Abhängigkeit aller Erfahrung von ihr: und dieses wieder kann allein geschehen, indem man auf die hier angegebene und an den soeben bezeichneten Stellen ausgeführte Art nachweist, daß die Erkenntniß der Kausalität in der Anschauung überhaupt, in deren Gebiet alle Erfahrung liegt, schon enthalten ist, also völlig a priori in Hinsicht auf die Erfahrung besteht, von ihr als Bedingung vorausgesetzt wird, nicht sie voraussetzt: nicht aber kann dasselbe dargethan werden auf die von Kant versuchte und von mir in der Abhandlung über den Satz vom Grunde §. 23 kritisirte Weise.

§. 5.

Man hüte sich aber vor dem großen Mißverständniß, daß, weil die Anschauung durch die Erkenntniß der Kausalität vermittelt ist, deswegen zwischen Objekt und Subjekt das Verhältniß von Ursach und Wirkung bestehe; da vielmehr dasselbe immer nur zwischen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, also immer nur zwischen Objekten Statt findet. Eben auf jener falschen Voraussetzung beruht der thörichte Streit über die Realität der Außenwelt, in welchem sich Dogmatismus und Skepticismus gegenüberstehen und jener bald als Realismus, bald als Idealismus auftritt. Der Realismus setzt das Objekt als Ursach, und deren Wirkung ins Subjekt. Der Fichte'sche Idealismus macht das Objekt zur Wirkung des Subjekts. Weil nun aber, was nicht

genug eingeſchärft werden kann, zwiſchen Subjekt und Objekt gar kein Verhältniß nach dem Satz vom Grunde Statt findet; ſo konnte auch weder die eine, noch die andere der beiden Behauptungen je bewieſen werden, und der Skeptieismus machte auf beide ſiegreiche Angriffe. — Wie nämlich das Geſetz der Kauſalität ſchon, als Bedingung, der Anſchauung und Erfahrung vorhergeht, daher nicht aus dieſen (wie Hume meinte) gelernt ſeyn kann; ſo gehen Objekt und Subjekt, ſchon als erſte Bedingung, aller Erkenntniß, daher auch dem Satz vom Grunde überhaupt, vorher, da dieſer nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weiſe ſeiner Erſcheinung iſt; das Objekt aber immer ſchon das Subjekt vorausſetzt: zwiſchen beiden alſo kann kein Verhältniß von Grund und Folge ſeyn. Meine Abhandlung über den Satz vom Grunde ſoll eben dieſes leiſten, daß ſie den Inhalt jenes Satzes als die weſentliche Form alles Objekts, d. h. als die allgemeine Art und Weiſe alles Objektſeyns darſtellt, als etwas, das dem Objekt als ſolchem zukommt: als ſolches aber ſetzt das Objekt überall das Subjekt voraus, als ſein nothwendiges Korrelat: dieſes bleibt alſo immer außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Der Streit über die Realität der Außenwelt beruht eben auf jener falſchen Ausdehnung der Gültigkeit des Satzes vom Grunde auch auf das Subjekt, und von dieſem Mißverſtändniſſe ausgehend konnte er ſich ſelbſt nie verſtehen. Einerſeits will der realiſtiſche Dogmatismus, die Vorſtellung als Wirkung des Objekts betrachtend, dieſe beiden, Vorſtellung und Objekt, die eben Eines ſind, trennen und eine von der Vorſtellung ganz verſchiedene Urſache annehmen, ein Objekt an ſich, unabhängig vom Subjekt: etwas völlig Undenkbares: denn eben ſchon als Objekt ſetzt es immer wieder das Subjekt voraus und bleibt daher immer nur deſſen Vorſtellung. Ihm ſtellt der Skeptieismus, unter derſelben falſchen Vorausſetzung, entgegen, daß man in der Vorſtellung immer nur die Wirkung habe, nie die Urſache, alſo nie das Seyn, immer nur das Wirken der Objekte kenne; dieſes aber mit jenem vielleicht gar keine Aehnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälſchlich angenommen würde, da das Geſetz der Kauſalität erſt aus der Erfahrung angenommen ſei, deren Realität nun wieder darauf beruhen ſoll. — Hierauf nun gehört

Beiden die Belehrung, erſtlich, daß Objekt und Vorſtellung das Selbe ſind; dann, daß das Seyn der anſchaulichen Objekte eben ihr Wirken iſt, daß eben in dieſem des Dinges Wirklichkeit beſteht, und die Forderung des Daſeyns des Objekts außer der Vorſtellung des Subjekts und auch eines Seyns des wirklichen Dinges verſchieden von ſeinem Wirken, gar keinen Sinn hat und ein Widerſpruch iſt; daß daher die Erkenntniß der Wirkungsart eines angeſchauten Objekts eben auch es ſelbſt erſchöpft, ſofern es Objekt, d. h. Vorſtellung iſt, da außerdem für die Erkenntniß nichts an ihm übrig bleibt. Inſofern iſt alſo die angeſchaute Welt in Raum und Zeit, welche ſich als lauter Kauſalität kund giebt, vollkommen real, und iſt durchaus das, wofür ſie ſich giebt, und ſie giebt ſich ganz und ohne Rückhalt, als Vorſtellung, zuſammenhängend nach dem Geſetz der Kauſalität. Dieſes iſt ihre empiriſche Realität. Andererſeits aber iſt alle Kauſalität nur im Verſtande und für den Verſtand, jene ganze wirkliche, d. i. wirkende Welt iſt alſo als ſolche immer durch den Verſtand bedingt und ohne ihn nichts. Aber nicht nur dieſerhalb, ſondern ſchon weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt ſich ohne Widerſpruch denken läßt, müſſen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine ſolche Realität derſelben ſchlechthin ableugnen. Die ganze Welt der Objekte iſt und bleibt Vorſtellung, und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt: d. h. ſie hat transſcendentale Idealität. Sie iſt aber dieſerwegen nicht Lüge, noch Schein: ſie giebt ſich als das, was ſie iſt, als Vorſtellung, und zwar als eine Reihe von Vorſtellungen, deren gemeinſchaftliches Band der Satz vom Grunde iſt. Sie iſt als ſolche dem geſunden Verſtande, ſelbſt ihrer innerſten Bedeutung nach, verſtändlich und redet eine ihm vollkommen deutliche Sprache. Bloß dem durch Vernünfteln verſchrobenen Geiſt kann es einfallen, über ihre Realität zu ſtreiten, welches allemal durch unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde geſchieht, der zwar alle Vorſtellungen, welcher Art ſie auch ſeien, unter einander verbindet, keineswegs aber dieſe mit dem Subjekt, oder mit etwas, das weder Subjekt noch Objekt wäre, ſondern bloß Grund des Objekts; ein Unbegriff, weil nur Objekte Grund ſeyn können und zwar immer wieder von Objekten. — Wenn man dem Ur-

ſprung dieſer Frage nach der Realität der Außenwelt noch genauer nachforſcht, ſo findet man, daß außer jener falſchen Anwendung des Satzes vom Grunde auf Das, was außer ſeinem Gebiete liegt, noch eine beſondere Verwechſelung ſeiner Geſtalten hinzukommt, nämlich diejenige Geſtalt, die er bloß in Hinſicht auf die Begriffe oder abſtrakten Vorſtellungen hat, wird auf die anſchaulichen Vorſtellungen, die realen Objekte, übertragen und ein Grund des Erkennens gefordert von Objekten, die keinen andern als einen Grund des Werdens haben können. Ueber die abſtrakten Vorſtellungen, die zu Urtheilen verknüpften Begriffe, herrſcht der Satz vom Grunde allerdings in der Art, daß jedes derſelben ſeinen Werth, ſeine Gültigkeit, ſeine ganze Exiſtenz, hier Wahrheit genannt, einzig und allein hat durch die Beziehung des Urtheils auf etwas außer ihm, ſeinen Erkenntnißgrund, auf welchen alſo immer zurückgegangen werden muß. Ueber die realen Objekte hingegen, die anſchaulichen Vorſtellungen, herrſcht der Satz vom Grunde nicht als Satz vom Grunde des Erkennens, ſondern des Werdens, als Geſetz der Kauſalität: jedes derſelben hat ihm dadurch, daß es geworden iſt, d. h. als Wirkung aus einer Urſache hervorgegangen iſt, ſchon ſeine Schuld abgetragen: die Forderung eines Erkenntnißgrundes hat hier alſo keine Gültigkeit und keinen Sinn; ſondern gehört einer ganz andern Klaſſe von Objekten an. Daher auch erregt die anſchauliche Welt, ſo lange man bei ihr ſtehen bleibt, im Betrachter weder Skrupel noch Zweifel: es giebt hier weder Irrthum noch Wahrheit; dieſe ſind ins Gebiet des Abſtrakten, der Reflexion gebannt. Hier aber liegt für Sinne und Verſtand die Welt offen da, giebt ſich mit naiver Wahrheit für Das, was ſie iſt, für anſchauliche Vorſtellung, welche geſetzmäßig am Bande der Kauſalität ſich entwickelt.

So wie wir die Frage nach der Realität der Außenwelt bis hieher betrachtet haben, war ſie immer hervorgegangen aus einer bis zum Mißverſtehen ihrer ſelbſt gehenden Verirrung der Vernunft, und inſofern war die Frage nur durch Aufklärung ihres Inhalts zu beantworten. Sie mußte, nach Erforſchung des ganzen Weſens des Satzes vom Grunde, der Relation zwiſchen Objekt und Subjekt und der eigentlichen Beſchaffenheit der ſinnlichen Anſchauung, ſich ſelbſt aufheben, weil ihr eben gar keine

Bedeutung mehr blieb. Allein jene Frage hat noch einen andern, von dem bisher angegebenen, rein spekulativen, gänzlich verschiedenen Ursprung, einen eigentlich empirischen, obwohl sie auch so noch immer in spekulativer Absicht aufgeworfen wird, und sie hat in dieser Bedeutung einen viel verständlicheren Sinn, als in jener ersteren, nämlich folgenden: wir haben Träume; ist nicht etwan das ganze Leben ein Traum? — oder bestimmter: giebt es ein sicheres Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit? zwischen Phantasmen und realen Objekten? — Das Vorgeben der geringern Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der geträumten, als der wirklichen Anschauung, verdient gar keine Berücksichtigung; da noch Keiner diese beiden zum Vergleich neben einander gehalten hat; sondern man nur die Erinnerung des Traumes vergleichen konnte mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. — Kant löst die Frage so: „Der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Kausalität unterscheidet das Leben vom Traum." — Aber auch im Traume hängt alles Einzelne ebenfalls nach dem Satze vom Grunde in allen seinen Gestalten zusammen, und dieser Zusammenhang bricht bloß ab zwischen dem Leben und dem Traume und zwischen den einzelnen Träumen. Kants Antwort könnte daher nur noch so lauten: der lange Traum (das Leben) hat in sich durchgängigen Zusammenhang gemäß dem Satze vom Grunde, nicht aber mit den kurzen Träumen; obgleich jeder von diesen in sich denselben Zusammenhang hat: zwischen diesen und jenem also ist jene Brücke abgebrochen und daran unterscheidet man beide. — Jedoch eine Untersuchung, ob etwas geträumt oder geschehen sei, nach diesem Kriterium anzustellen, wäre sehr schwierig und oft unmöglich; da wir keineswegs im Stande sind, zwischen jeder erlebten Begebenheit und dem gegenwärtigen Augenblick den kausalen Zusammenhang Glied vor Glied zu verfolgen, deswegen aber doch nicht sie für geträumt erklären. Darum bedient man sich im wirklichen Leben, um Traum von Wirklichkeit zu unterscheiden, gemeiniglich nicht jener Art der Untersuchung. Das allein sichere Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit ist in der That kein anderes, als das ganz empirische des Erwachens, durch welches allerdings der Kausalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und

fühlbar abgebrochen wird. Einen vortrefflichen Beleg hiezu giebt die Bemerkung, welche Hobbes im Leviathan, Kap. 2, macht: nämlich daß wir Träume dann leicht auch hinterher für Wirklichkeit halten, wann wir, ohne es zu beabſichtigen, angekleidet geſchlafen haben, vorzüglich aber, wann noch hinzukommt, daß irgend ein Unternehmen, oder Vorhaben, alle unſere Gedanken einnimmt und uns im Traum eben ſo wie im Wachen beſchäftigt: in dieſen Fällen wird nämlich das Erwachen faſt ſo wenig als das Einſchlafen bemerkt, Traum fließt mit Wirklichkeit zuſammen und wird mit ihr vermengt. Dann bleibt freilich nur noch die Anwendung des Kantiſchen Kriteriums übrig: wenn nun aber nachher, wie es oft der Fall iſt, der kauſale Zuſammenhang mit der Gegenwart, oder deſſen Abweſenheit, ſchlechterdings nicht auszumitteln iſt, ſo muß es auf immer unentſchieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geſchehen ſei. — Hier tritt nun in der That die enge Verwandtſchaft zwiſchen Leben und Traum ſehr nahe an uns heran: auch wollen wir uns nicht ſchämen ſie einzugeſtehen, nachdem ſie von vielen großen Geiſtern anerkannt und ausgeſprochen worden iſt. Die Veden und Puranas wiſſen für die ganze Erkenntniß der wirklichen Welt, welche ſie das Gewebe der Maja nennen, keinen beſſern Vergleich und brauchen keinen häufiger, als den Traum. Platon ſagt öfter, daß die Menſchen nur im Traume leben, der Philoſoph allein ſich zu wachen beſtrebe. Pindaros ſagt (II. η, 135): σκιας οναρ ανθρωπος (umbrae somnium homo) und Sophokles:

Ὁρω γαρ ἡμας ουδεν οντας αλλο, πλην
Εἰδωλ', ὁσοιπερ ζωμεν, η κουφην σκιαν.

Ajax 125.

(Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.)

Neben welchem am würdigſten Shakeſpeare ſteht:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep. —

Temp. A. 4, Sc. 1.*)

*) Wir ſind ſolches Zeug, wie das, woraus die Träume gemacht ſind, und unſer kurzes Leben iſt von einem Schlaf umſchloſſen.

Endlich war Calderon von dieſer Anſicht ſo tief ergriffen, daß er in einem gewiſſermaaßen metaphyſiſchen Drama „Das Leben ein Traum“ ſie auszuſprechen ſuchte.

Nach dieſen vielen Dichterſtellen möge es nun auch mir vergönnt ſein, mich durch ein Gleichniß auszudrücken. Das Leben und die Träume ſind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Leſen im Zuſammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Leſeſtunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen iſt, ſo blättern wir oft noch müßig und ſchlagen, ohne Ordnung und Zuſammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft iſt es ein ſchon geleſenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus dem ſelben Buch. So ein einzeln geleſenes Blatt iſt zwar außer Zuſammenhang mit der folgerechten Durchleſung: doch ſteht es hiedurch nicht ſo gar ſehr hinter dieſer zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenſo aus dem Stegreiſe anhebt und endigt und ſonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzuſehen iſt.

Obwohl alſo die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geſchieden ſind, daß ſie in den Zuſammenhang der Erfahrung, welcher durch daſſelbe ſtetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen dieſen Unterſchied bezeichnet; ſo gehört ja doch eben jener Zuſammenhang der Erfahrung ſchon dem wirklichen Leben als ſeine Form an, und der Traum hat ebenſo auch einen Zuſammenhang in ſich dagegen aufzuweiſen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb beider an, ſo findet ſich in ihrem Weſen kein beſtimmter Unterſchied, und man iſt genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum ſei.

Kehren wir nun von dieſem ganz für ſich beſtehenden, empiriſchen Urſprung der Frage nach der Realität der Außenwelt zu ihrem ſpekulativen zurück, ſo haben wir zwar gefunden, daß dieſer liege, erſtlich in der falſchen Anwendung des Satzes vom Grunde, nämlich auch zwiſchen Subjekt und Objekt, und ſodann wieder in der Verwechſelung ſeiner Geſtalten, indem nämlich der Satz vom Grunde des Erkennens auf das Gebiet übertragen wurde, wo der Satz vom Grunde des Werdens gilt: allein dennoch hätte jene Frage ſchwerlich die Philoſophen ſo anhaltend beſchäftigen können, wenn ſie ganz ohne allen wahren Gehalt wäre

und nicht in ihrem Innersten doch irgend ein richtiger Gedanke und Sinn als ihr eigentlichster Ursprung läge, von welchem man demnach anzunehmen hätte, daß allererst, indem er in die Reflexion trat und seinen Ausdruck suchte, er in jene verkehrten, sich selbst nicht verstehenden Formen und Fragen eingegangen wäre. So ist es, meiner Meinung nach, allerdings; und als den reinen Ausdruck jenes innersten Sinnes der Frage, welchen sie nicht zu treffen wußte, setze ich diesen: Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist? Ist sie, deren ich mir nur einmal und zwar als Vorstellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, dessen ich mir doppelt bewußt bin, einerseits Vorstellung, andererseits Wille? — Die deutlichere Erklärung und die Bejahung dieser Frage wird der Inhalt des zweiten Buches seyn, und die Folgesätze aus ihr werden den übrigen Theil dieser Schrift einnehmen.

§. 6.

Inzwischen betrachten wir für jetzt, in diesem ersten Buch, Alles nur als Vorstellung, als Objekt für das Subjekt: und wie alle andern realen Objekte, sehen wir auch den eigenen Leib, von dem das Anschauen der Welt in Jedem ausgeht, bloß von der Seite der Erkennbarkeit an: und er ist uns sonach nur eine Vorstellung. Zwar widerstrebt das Bewußtseyn eines Jeden, welches sich schon gegen das Erklären der andern Objekte für bloße Vorstellungen auflehnte, noch mehr, wenn der eigene Leib bloß eine Vorstellung seyn soll; welches daher kommt, daß Jedem das Ding an sich, sofern es als sein eigener Leib erscheint, unmittelbar, sofern es in den andern Gegenständen der Anschauung sich objektivirt, ihm nur mittelbar bekannt ist. Allein der Gang unserer Untersuchung macht diese Abstraktion, diese einseitige Betrachtungsart, dies gewaltsame Trennen des wesentlich zusammen Bestehenden nothwendig: daher muß jenes Widerstreben einstweilen unterdrückt und beruhigt werden durch die Erwartung, daß die folgenden Betrachtungen die Einseitigkeit der gegenwärtigen ergänzen werden, zur vollständigen Erkenntniß des Wesens der Welt.

Der Leib ist uns also hier unmittelbares Objekt, d. h. diejenige Vorstellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntniß des

Subjekts macht, indem sie selbst, mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen, der Anwendung des Gesetzes der Kausalität vorhergeht und so zu dieser die ersten Data liefert. Alles Wesen der Materie besteht, wie gezeigt, in ihrem Wirken. Wirkung und Ursach giebt es aber nur für den Verstand, als welcher nichts weiter, als das subjektive Korrelat derselben ist. Aber der Verstand könnte nie zur Anwendung gelangen, wenn es nicht noch etwas Anderes gäbe, von welchem er ausgeht. Ein solches ist die bloß sinnliche Empfindung, das unmittelbare Bewußtseyn der Veränderungen des Leibes, vermöge dessen dieser unmittelbares Objekt ist. Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist, wenn wir sie objectiv ausdrücken, die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen, ohne welche allgemeine Eigenschaft aller Körper auch mittelst der Sensibilität der thierischen doch keine Anschauung möglich würde; wollen wir aber diese nämliche erste Bedingung subjektiv ausdrücken, so sagen wir: der Verstand vor Allem macht die Anschauung möglich: denn nur aus ihm entspringt und für ihn auch nur gilt das Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit von Wirkung und Ursach, und nur für ihn und durch ihn ist daher die anschauliche Welt da. Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität thierischer Leiber, oder die Eigenschaft gewisser Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu seyn. Die bloßen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen specifisch angemessene Einwirkung von Außen erleiden, sind nun zwar schon Vorstellungen zu nennen, sofern solche Einwirkungen weder Schmerz noch Wollust erregen, d. h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben, und dennoch wahrgenommen werden, also nur für die Erkenntniß da sind: und insofern also sage ich, daß der Leib unmittelbar erkannt wird, unmittelbares Objekt ist; jedoch ist hier der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichsten Sinn zu nehmen: denn durch diese unmittelbare Erkenntniß des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als Objekt da, sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper; weil jede Erkenntniß eines eigentlichen Objekts, d. h. einer im Raum anschaulichen Vorstellung, nur durch und für den Verstand ist, also nicht vor,

ſondern erſt nach deſſen Anwendung. Daher wird der Leib als eigentliches Objekt, d. h. als anſchauliche Vorſtellung im Raum, eben wie alle anderen Objekte, erſt mittelbar, durch Anwendung des Geſetzes der Kauſalität auf die Einwirkung eines ſeiner Theile auf den andern erkannt, alſo indem das Auge den Leib ſieht, die Hand ihn betaſtet. Folglich wird durch das bloße Gemeingefühl die Geſtalt des eigenen Leibes uns nicht bekannt; ſondern nur durch die Erkenntniß, nur in der Vorſtellung, d. h. nur im Gehirn, ſtellt auch der eigene Leib allererſt ſich dar als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organiſches: ein Blindgeborner erhält dieſe Vorſtellung erſt allmälig, durch die Data, welche das Getaſt ihm giebt; ein Blinder ohne Hände würde ſeine Geſtalt nie kennen lernen, oder höchſtens aus der Einwirkung anderer Körper auf ihn allmälig dieſelbe erſchließen und konſtruiren. Mit dieſer Reſtriktion alſo iſt es zu verſtehen, wenn wir den Leib unmittelbares Objekt nennen.

Uebrigens ſind, dem Geſagten zufolge, alle thieriſchen Leiber unmittelbare Objekte, d. h. Ausgangspunkte der Anſchauung der Welt, für das Alles erkennende und eben deshalb nie erkannte Subjekt. Das Erkennen, mit dem durch daſſelbe bedingten Bewegen auf Motive, iſt daher der eigentliche Charakter der Thierheit, wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze: das Unorganiſirte aber hat keine andere Bewegung, als die durch eigentliche Urſachen im engſten Verſtande bewirkte; welches Alles ich ausführlicher erörtert habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 20, in der Ethik, erſte Abhandl., III, und „über das Sehen und die Farben", §. 1; wohin ich alſo verweiſe.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß alle Thiere Verſtand haben, ſelbſt die unvollkommenſten: denn ſie alle erkennen Objekte, und dieſe Erkenntniß beſtimmt als Motiv ihre Bewegungen. — Der Verſtand iſt in allen Thieren und allen Menſchen der nämliche, hat überall dieſelbe einfache Form: Erkenntniß der Kauſalität, Uebergang von Wirkung auf Urſach und von Urſach auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade ſeiner Schärfe und die Ausdehnung ſeiner Erkenntnißſphäre ſind höchſt verſchieden, mannigfaltig und vielfach abgeſtuft, vom niedrigſten Grad, welcher nur das Kauſalitätsverhältniß zwiſchen dem un-

mittelbaren Objekt und den mittelbaren erkennt, also eben hinreicht, durch den Uebergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Ursach, diese als Objekt im Raum anzuschauen, bis zu den höheren Graden der Erkenntniß des kausalen Zusammenhanges der bloß mittelbaren Objekte unter einander, welche bis zum Verstehen der zusammengesetztesten Verkettungen von Ursachen und Wirkungen in der Natur geht. Denn auch dieses Letztere gehört immer noch dem Verstande an, nicht der Vernunft, deren abstrakte Begriffe nur dienen können, jenes unmittelbar Verstandene aufzunehmen, zu fixiren und zu verknüpfen, nie das Verstehen selbst hervorzubringen. Jede Naturkraft und Naturgesetz, jeder Fall, in welchem sie sich äußern, muß zuerst vom Verstande unmittelbar erkannt, intuitiv aufgefaßt werden, ehe er in abstracto für die Vernunft ins reflektirte Bewußtseyn treten kann. Intuitive, unmittelbare Auffassung durch den Verstand war R. Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetzes und die Zurückführung so vieler und großer Erscheinungen auf dies eine Gesetz, wie sodann Newtons Berechnungen solche bewährten; eben das war auch Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffs und seiner wichtigen Rolle in der Natur; eben das Göthes Entdeckung der Entstehungsart physischer Farben. Diese Entdeckungen alle sind nichts Anderes, als ein richtiges unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Ursache, welchem alsbald die Erkenntniß der Identität der in allen Ursachen derselben Art sich äußernden Naturkraft folgt: und diese gesammte Einsicht ist eine bloß dem Grade nach verschiedene Aeußerung der nämlichen und einzigen Funktion des Verstandes, durch welche auch ein Thier die Ursache, welche auf seinen Leib wirkt, als Objekt im Raum anschaut. Daher sind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Anschauung und jede Verstandesäußerung, eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werk des Augenblicks, ein apperçu, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten in abstracto; welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verstandeserkenntniß für die Vernunft, durch Niederlegung in ihre abstrakten Begriffe, zu fixiren, d. h. sie deutlich zu machen, d. h. sich in den Stand zu setzen, sie Anderen zu deuten, zu bedeuten. — Jene Schärfe des Verstandes im Auffassen der kausalen Beziehungen der mittelbar erkannten Objekte findet ihre Anwendung

nicht allein in der Naturwissenschaft (deren sämmtliche Entdeckungen ihr zu verdanken sind); sondern auch im praktischen Leben, wo sie Klugheit heißt; da sie hingegen in der ersteren Anwendung besser Scharfsinn, Penetration und Sagacität genannt wird: genau genommen bezeichnet Klugheit ausschließlich den im Dienste des Willens stehenden Verstand. Jedoch sind die Gränzen dieser Begriffe nie scharf zu ziehen, da es immer eine und dieselbe Funktion des nämlichen, schon bei der Anschauung der Objekte im Raum in jedem Thiere thätigen Verstandes ist, die, in ihrer größten Schärfe, bald in den Erscheinungen der Natur von der gegebenen Wirkung die unbekannte Ursache richtig erforscht und so der Vernunft den Stoff giebt zum Denken allgemeiner Regeln als Naturgesetze; bald, durch Anwendung bekannter Ursachen zu bezweckten Wirkungen, komplicirte sinnreiche Maschinen erfindet; bald, auf Motivation angewendet, entweder feine Intriguen und Machinationen durchschaut und vereitelt, oder aber auch selbst die Motive und die Menschen, welche für jedes derselben empfänglich sind, gehörig stellt, und sie eben nach Belieben, wie Maschinen durch Hebel und Räder, in Bewegung setzt und zu ihren Zwecken leitet. — Mangel an Verstand heißt im eigentlichen Sinne Dummheit und ist eben Stumpfheit in der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffassung der Verkettungen von Ursach und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer sieht nicht den Zusammenhang der Naturerscheinungen ein, weder wo sie sich selbst überlassen hervortreten, noch wo sie absichtlich gelenkt, d. h. zu Maschinen dienstbar gemacht sind: dieserhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verschiedene Personen, scheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zusammenhange handeln: er läßt sich daher leicht mystificiren und intriguiren: er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Rathschläge, ausgesprochener Urtheile u. s. w. Immer aber mangelt ihm nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d. i. Kraft des Verstandes. — Das größte und in der zu betrachtenden Rücksicht lehrreiche Beispiel von Dummheit, das mir je vorgekommen, war ein völlig blödsinniger Knabe von etwan elf Jahren, im Irrenhause, der zwar

Vernunft hatte, da er ſprach und vernahm, aber an Verſtand manchem Thiere nachſtand: denn er betrachtete, ſo oft ich kam, ein Brillenglas, das ich am Halſe trug und in welchem, durch die Spiegelung, die Fenſter des Zimmers und Baumgipfel hinter dieſen erſchienen: darüber hatte er jedes Mal große Verwunderung und Freude, und wurde nicht müde, es mit Erſtaunen anzuſehen; weil er dieſe ganz unmittelbare Kauſalität der Spiegelung nicht verſtand.

Wie bei den Menſchen die Grade der Schärfe des Verſtandes ſehr verſchieden ſind, ſo ſind ſie zwiſchen den verſchiedenen Thiergattungen es wohl noch mehr. Bei allen, ſelbſt denen, welche der Pflanze am nächſten ſtehen, iſt doch ſo viel Verſtand da, als zum Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt zum vermittelten als Urſach, alſo zur Anſchauung, zur Apprehenſion eines Objekts, hinreicht: denn dieſe eben macht ſie zu Thieren, indem ſie ihnen die Möglichkeit giebt einer Bewegung nach Motiven und dadurch des Aufſuchens, wenigſtens Ergreifens der Nahrung; ſtatt daß die Pflanzen nur Bewegung auf Reize haben, deren unmittelbare Einwirkung ſie abwarten müſſen, oder verſchmachten, nicht ihnen nachgehen, oder ſie ergreifen können. In den vollkommenſten Thieren bewundern wir ihre große Sagacität: ſo beim Hunde, Elephanten, Affen, beim Fuchſe, deſſen Klugheit Büffon ſo meiſterhaft geſchildert hat. An dieſen allerklügſten Thieren können wir ziemlich genau abmeſſen, wie viel der Verſtand ohne Beihülfe der Vernunft, d. h. der abſtrakten Erkenntniß in Begriffen, vermag: an uns ſelbſt können wir Dieſes nicht ſo erkennen, weil Verſtand und Vernunft ſich da immer wechſelſeitig unterſtützen. Wir finden deshalb oft die Verſtandesäußerungen der Thiere bald über, bald unter unſerer Erwartung. Einerſeits überraſcht uns die Sagacität jenes Elephanten, der, nachdem er auf ſeiner Reiſe in Europa ſchon über viele Brücken gegangen war, ſich einſt weigert, eine zu betreten, über welche er doch wie ſonſt den übrigen Zug von Menſchen und Pferden gehen ſieht, weil ſie ihm für ſein Gewicht zu leicht gebaut ſcheint; andererſeits wieder wundern wir uns, daß die klugen Orang-Utane das vorgefundene Feuer, an dem ſie ſich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz unterhalten: ein Beweis, daß dieſes ſchon eine Ueberlegung erfordert, die ohne ab-

strakte Begriffe nicht zu Stande kommt. Daß die Erkenntniß von Ursach und Wirkung, als die allgemeine Verstandesform, auch sogar a priori den Thieren einwohne, ist zwar schon daraus völlig gewiß, daß sie ihnen, wie uns, die vorhergehende Bedingung aller anschaulichen Erkenntniß der Außenwelt ist: will man jedoch noch einen besonderen Beleg dazu, so betrachte man z. B. nur, wie selbst ein ganz junger Hund nicht wagt vom Tische zu springen, so sehr er es auch wünscht, weil er die Wirkung der Schwere seines Leibes vorhersieht, ohne übrigens diesen besonderen Fall schon aus Erfahrung zu kennen. Wir müssen indessen bei Beurtheilung des Verstandes der Thiere uns hüten, nicht ihm zuzuschreiben, was Aeußerung des Instinkts ist, einer von ihm, wie auch von der Vernunft, gänzlich verschiedenen Eigenschaft, die aber oft der vereinigten Thätigkeit jener beiden sehr analog wirkt. Die Erörterung desselben gehört jedoch nicht hierher, sondern wird bei Betrachtung der Harmonie oder sogenannten Teleologie der Natur im zweiten Buch ihre Stelle finden: und das 27. Kapitel der Ergänzungen ist ihr eigens gewidmet.

Mangel an Verstand hieß Dummheit; Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktische werden wir später als Thorheit erkennen: so auch Mangel an Urtheilskraft als Einfalt; endlich stückweisen oder gar gänzlichen Mangel des Gedächtnisses als Wahnsinn. Doch von jedem an seinem Ort. — Das durch die Vernunft richtig Erkannte ist Wahrheit, nämlich ein abstraktes Urtheil mit zureichendem Grunde (Abhandlung üb. d. Satz vom Grunde, §. 29 ff.): das durch den Verstand richtig Erkannte ist Realität, nämlich richtiger Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt auf deren Ursache. Der Wahrheit steht der Irrthum als Trug der Vernunft, der Realität der Schein als Trug des Verstandes gegenüber. Die ausführlichere Erörterung von allem Diesem ist im ersten Kapitel meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben nachzulesen. — Schein tritt alsdann ein, wann eine und dieselbe Wirkung durch zwei gänzlich verschiedene Ursachen herbeigeführt werden kann, deren eine sehr häufig, die andere selten wirkt: der Verstand, der kein Datum hat zu unterscheiden, welche Ursache hier wirkt, da die Wirkung ganz dieselbe ist, setzt dann allemal die gewöhnliche Ursache voraus, und weil seine

Thätigkeit nicht reflektiv und diskursiv ist, sondern direkt und unmittelbar, so steht solche falsche Ursache als angeschautes Objekt vor uns da, welches eben der falsche Schein ist. Wie auf diese Weise Doppeltsehen und Doppelttasten entstehen, wenn die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht sind, habe ich am angeführten Orte gezeigt und eben damit einen unumstößlichen Beweis gegeben, daß die Anschauung nur durch den Verstand und für den Verstand dasteht. Beispiele von solchem Verstandestruge, oder Schein, sind ferner der ins Wasser getauchte Stab, welcher gebrochen erscheint; die Bilder sphärischer Spiegel, die bei konvexer Oberfläche etwas hinter derselben, bei konkaver weit vor derselben erscheinen: auch gehört hieher die scheinbar größere Ausdehnung des Mondes am Horizont als im Zenith, welche nicht optisch ist; da, wie das Mikrometer beweist, das Auge den Mond im Zenith sogar in einem etwas größern Sehewinkel auffaßt, als am Horizont; sondern der Verstand ist es, welcher als Ursache des schwächern Glanzes des Mondes und aller Sterne am Horizont eine größere Entfernung derselben annimmt, sie wie irdische Gegenstände nach der Luftperspektive schätzend, und daher den Mond am Horizont für sehr viel größer als im Zenith, auch zugleich das Himmelsgewölbe für ausgedehnter am Horizont, also für abgeplattet hält. Die selbe falsch angewandte Schätzung nach der Luftperspektive läßt uns sehr hohe Berge, deren uns allein sichtbarer Gipfel in reiner durchsichtiger Luft liegt, für näher als sie sind, zum Nachtheil ihrer Höhe, halten, z. B. den Montblanc von Salenche aus gesehen. — Und alle solche täuschende Scheine stehen in unmittelbarer Anschauung vor uns da, welche durch kein Räsonnement der Vernunft wegzubringen ist: ein solches kann bloß den Irrthum, d. h. ein Urtheil ohne zureichenden Grund, verhüten, durch ein entgegengesetztes wahres, so z. B. in abstracto erkennen, daß nicht die größere Ferne, sondern die trüberen Dünste am Horizont Ursache des schwächern Glanzes von Mond und Sternen sind: aber der Schein bleibt in allen angeführten Fällen, jeder abstrakten Erkenntniß zum Trotz, unverrückbar stehen: denn der Verstand ist von der Vernunft, als einem beim Menschen allein hinzugekommenen Erkenntnißvermögen, völlig und scharf geschieden, und allerdings an sich auch im Menschen unvernünftig. Die Ver-

nunft kann immer nur wissen: dem Verstand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anschauen.

§. 7.

In Hinsicht auf unsere ganze bisherige Betrachtung ist noch Folgendes wohl zu bemerken. Wir sind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; sondern von der Vorstellung, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt; da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentlichste Form ist. Diese Form als solche haben wir daher zuerst betrachtet, sodann (wiewohl hier der Hauptsache nach auf die einleitende Abhandlung verweisend) die andern ihr untergeordneten Formen, Zeit, Raum und Kausalität, welche allein dem Objekt zukommen; jedoch weil sie diesem als solchem wesentlich sind, dem Subjekt aber wieder als solchem das Objekt wesentlich ist, auch vom Subjekt aus gefunden, d. h. a priori erkannt werden können, und insofern als die gemeinschaftliche Gränze beider anzusehen sind. Sie alle aber lassen sich zurückführen auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck, den Satz vom Grunde, wie in der einleitenden Abhandlung ausführlich gezeigt ist.

Dies Verfahren unterscheidet nun unsere Betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten Philosophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen, und demnach das eine aus dem andern zu erklären suchten, und zwar nach dem Satz vom Grunde, dessen Herrschaft wir hingegen das Verhältniß zwischen Objekt und Subjekt entziehen, ihr bloß das Objekt lassend. — Man könnte als nicht unter dem angegebenen Gegensatz begriffen die in unsern Tagen entstandene und allgemein bekannt gewordene Identitäts-Philosophie ansehen, sofern dieselbe weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen ersten Ausgangspunkte macht, sondern ein drittes, das durch Vernunft-Anschauung erkennbare Absolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, sondern die Einerleiheit beider ist. Obgleich ich, aus gänzlichem Mangel aller Vernunft-Anschauung, von der besagten ehrwürdigen Einerleiheit und dem Absolutum mitzureden, mich nicht unterfangen werde; so muß ich dennoch, indem ich bloß auf den Allen, auch uns Profanen, offenliegenden Protokollen der Vernunft-Anschauer

fuße, bemerken, daß beſagte Philoſophie nicht von dem oben aufgeſtellten Gegenſatze zweier Fehler auszunehmen iſt; da ſie trotz der nicht denkbaren, ſondern bloß intellektual anſchaubaren, oder durch eigenes Verſenken in ſie zu erfahrenden Identität von Subjekt und Objekt, dennoch jene beiden entgegengeſetzten Fehler nicht vermeidet; ſondern vielmehr nur beide in ſich vereinigt, indem ſie ſelbſt in zwei Disciplinen zerfällt, nämlich den transſcendentalen Idealismus, der die Fichte'ſche Ich-Lehre iſt und folglich, nach dem Satz vom Grunde, das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus dieſem herausgeſponnen werden läßt, und zweitens die Naturphiloſophie, welche ebenſo aus dem Objekt allmälig das Subjekt werden läßt, durch Anwendung einer Methode, welche Konſtruktion genannt wird, von der mir ſehr wenig, aber doch ſo viel klar iſt, daß ſie ein Fortſchreiten gemäß dem Satze vom Grunde in mancherlei Geſtalten iſt. Auf die tiefe Weisheit ſelbſt, welche jene Konſtruktion enthält, thue ich Verzicht; da mir, dem die Vernunft-Anſchauung völlig abgeht, alle jene ſie vorausſetzenden Vorträge ein Buch mit ſieben Siegeln ſeyn müſſen; welches denn auch in ſolchem Grade der Fall iſt, daß, es iſt ſeltſam zu erzählen, bei jenen Lehren tiefer Weisheit mir immer iſt, als hörte ich nichts als entſetzliche und noch obendrein höchſt langweilige Windbeuteleien.

Die vom Objekt ausgehenden Syſteme hatten zwar immer die ganze anſchauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem; doch iſt das Objekt, welches ſie zum Ausgangspunkte nehmen, nicht immer dieſe, oder deren Grundelement die Materie: vielmehr läßt ſich in Gemäßheit der in der einleitenden Abhandlung aufgeſtellten vier Klaſſen möglicher Objekte eine Eintheilung jener Syſteme machen. So kann man ſagen, daß von der erſten jener Klaſſen, oder der realen Welt, ausgegangen ſind: Thales und die Jonier, Demokritos, Epikuros, Jordan Bruno und die franzöſiſchen Materialiſten. Von der zweiten, oder dem abſtrakten Begriff: Spinoza (nämlich vom bloß abſtrakten und allein in ſeiner Definition exiſtirenden Begriff Subſtanz) und früher die Eleaten. Von der dritten Klaſſe, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen: die Pythagoreer und die Chineſiſche Philoſophie im Y-king. Endlich von der vierten Klaſſe, nämlich dem durch Erkenntniß motivirten Willensakt: die Scholaſtiker, welche eine Schöpfung aus Nichts,

durch den Willensakt eines außerweltlichen, perſönlichen Weſens lehren.

Am konſequenteſten und am weiteſten durchzuführen iſt das objektive Verfahren, wenn es als eigentlicher Materialismus auftritt. Dieſer ſetzt die Materie, und Zeit und Raum mit ihr, als ſchlechthin beſtehend, und überſpringt die Beziehung auf das Subjekt, in welcher dies Alles doch allein da iſt. Er ergreift ferner das Geſetz der Kauſalität zum Leitfaden, an dem er fortſchreiten will, es nehmend als an ſich beſtehende Ordnung der Dinge, veritas aeterna; folglich den Verſtand überſpringend, in welchem und für welchen allein Kauſalität iſt. Nun ſucht er den erſten, einfachſten Zuſtand der Materie zu finden, und dann aus ihm alle anderen zu entwickeln, aufſteigend vom bloßen Mechanismus zum Chemismus, zur Polarität, Vegetation, Animalität: und geſetzt, dies gelänge, ſo wäre das letzte Glied der Kette die thieriſche Senſibilität, das Erkennen: welches folglich jetzt als eine bloße Modifikation der Materie, ein durch Kauſalität herbeigeführter Zuſtand derſelben, aufträte. Wären wir nun dem Materialismus, mit anſchaulichen Vorſtellungen, bis dahin gefolgt; ſo würden wir, auf ſeinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöſchlichen Lachens der Olympier ſpüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem Male inne würden, daß ſein letztes, ſo mühſam herbeigeführtes Reſultat, das Erkennen, ſchon beim allererſten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgeſetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der That aber nichts Anderes als das die Materie vorſtellende Subjekt, das ſie ſehende Auge, die ſie fühlende Hand, den ſie erkennenden Verſtand gedacht hätten. So enthüllte ſich unerwartet die enorme petitio principii: denn plötzlich zeigte ſich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem ſchon das erſte hing, die Kette als Kreis; und der Materialiſt gliche dem Freiherrn von Münchhauſen, der, zu Pferde im Waſſer ſchwimmend, mit den Beinen das Pferd, ſich ſelbſt aber an ſeinem nach Vorne übergeſchlagenen Zopf in die Höhe zieht. Demnach beſteht die Grundabſurdität des Materialismus darin, daß er vom Objektiven ausgeht, ein Objektives zum letzten Erklärungsgrunde nimmt, ſei nun dieſes die Materie, in abstracto, wie

sie nur gedacht wird, oder die schon in die Form eingegangene, empirisch gegebene, also der Stoff, etwan die chemischen Grundstoffe, nebst ihren nächsten Verbindungen. Dergleichen nimmt er als an sich und absolut existirend, um daraus die organische Natur und zuletzt das erkennende Subjekt hervorgehen zu lassen und diese dadurch vollständig zu erklären; — während in Wahrheit alles Objektive, schon als solches, durch das erkennende Subjekt, mit den Formen seines Erkennens, auf mannigfaltige Weise bedingt ist und sie zur Voraussetzung hat, mithin ganz verschwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt. Der Materialismus ist also der Versuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären. Alles Objektive, Ausgedehnte, Wirkende, also alles Materielle, welches der Materialismus für ein so solides Fundament seiner Erklärungen hält, daß eine Zurückführung darauf (zumal wenn sie zuletzt auf Stoß und Gegenstoß hinausliefe) nichts zu wünschen übrig lassen könne, — alles Dieses, sage ich, ist ein nur höchst mittelbar und bedingterweise Gegebenes, demnach nur relativ Vorhandenes: denn es ist durchgegangen durch die Maschinerie und Fabrikation des Gehirns und also eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Kausalität, vermöge welcher allererst es sich darstellt als ausgedehnt in Raum und wirkend in der Zeit. Aus einem solchermaaßen Gegebenen will nun der Materialismus sogar das unmittelbar Gegebene, die Vorstellung (in der jenes Alles dasteht), und am Ende gar den Willen erklären, aus welchem vielmehr alle jene Grundkräfte, welche sich am Leitfaden der Ursachen und daher gesetzmäßig äußern, in Wahrheit zu erklären sind. — Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie ist, stellt sich also immer mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts, als Vorstellung desselben, ist. Dennoch ist im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwissenschaft ein völlig durchgeführter Materialismus. Daß wir nun diesen hier als offenbar unmöglich erkennen, bestätigt eine andere Wahrheit, die aus unserer fernern Betrachtung sich ergeben wird, daß nämlich alle Wissenschaft im eigentlichen Sinne, worunter ich die systematische Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde verstehe, nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben

kann; weil ſie das innerſte Weſen der Welt nie trifft, nie über die Vorſtellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältniß einer Vorſtellung zur andern kennen lehrt.

Jede Wiſſenſchaft geht immer von zwei Haupt-Datis aus. Deren eines iſt allemal der Satz vom Grunde, in irgend einer Geſtalt, als Organon; das andere ihr beſonderes Objekt, als Problem. So hat z. B. die Geometrie den Raum als Problem; den Grund des Seyns in ihm als Organon: die Arithmetik hat die Zeit als Problem, und den Grund des Seyns in ihr als Organon: die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als ſolche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon: die Geſchichte hat die geſchehenen Thaten der Menſchen im Großen und in Maſſe zum Problem, das Geſetz der Motivation als Organon: die Naturwiſſenſchaft nun hat die Materie als Problem und das Geſetz der Kauſalität als Organon: ihr Ziel und Zweck demnach iſt, am Leitfaden der Kauſalität, alle möglichen Zuſtände der Materie auf einander und zuletzt auf einen zurückzuführen, und wieder aus einander und zuletzt aus einem abzuleiten. Zwei Zuſtände ſtehen ſich daher in ihr als Extreme entgegen: der Zuſtand der Materie, wo ſie am wenigſten, und der, wo ſie am meiſten unmittelbares Objekt des Subjekts iſt: d. h. die todteſte, roheſte Materie, der erſte Grundſtoff, und dann der menſchliche Organismus. Den erſten ſucht die Naturwiſſenſchaft als Chemie, den zweiten als Phyſiologie. Aber bis jetzt ſind beide Extreme unerreicht, und bloß zwiſchen beiden iſt Einiges gewonnen. Auch iſt die Ausſicht ziemlich hoffnungslos. Die Chemiker, unter der Vorausſetzung, daß die qualitative Theilung der Materie nicht wie die quantitative ins Unendliche gehen wird, ſuchen die Zahl ihrer Grundſtoffe, jetzt noch etwan 60, immer mehr zu verringern: und wären ſie bis auf zwei gekommen, ſo würden ſie dieſe auf einen zurückführen wollen. Denn das Geſetz der Homogeneität leitet auf die Vorausſetzung eines erſten chemiſchen Zuſtandes der Materie, der allen anderen, als welche nicht der Materie als ſolcher weſentlich, ſondern nur zufällige Formen, Qualitäten, ſind, vorhergegangen iſt und allein der Materie als ſolcher zukommt. Andererſeits iſt nicht einzuſehen, wie dieſer, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemiſche Veränderung erfahren konnte; wodurch hier im Chemiſchen die ſelbe

Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechanischen Epikuros stieß, als er anzugeben hatte, wie zuerst das eine Atom aus der ursprünglichen Richtung seiner Bewegung kam: ja, dieser sich ganz von selbst entwickelnde und weder zu vermeidende, noch aufzulösende Widerspruch könnte ganz eigentlich als eine chemische Antinomie aufgestellt werden: wie er sich hier an dem ersten der beiden gesuchten Extreme der Naturwissenschaft findet, so wird sich uns auch am zweiten ein ihm entsprechendes Gegenstück zeigen. — Zur Erreichung dieses andern Extrems der Naturwissenschaft ist ebenso wenig Hoffnung; da man immer mehr einsieht, daß nie ein Chemisches auf ein Mechanisches, noch ein Organisches auf ein Chemisches, oder Elektrisches, zurückgeführt werden kann. Die aber, welche heut zu Tage diesen alten Irrweg von Neuem einschlagen, werden ihn bald, wie alle ihre Vorgänger, still und beschämt zurückschleichen. Hievon wird im folgenden Buch ausführlicher die Rede seyn. Die hier nur beiläufig erwähnten Schwierigkeiten stehen der Naturwissenschaft auf ihrem eigenen Gebiet entgegen. Als Philosophie genommen, wäre sie überdies Materialismus: dieser aber trägt, wie wir gesehen, schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen; weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überspringt, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon ebenso sehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. Denn „kein Objekt ohne Subjekt" ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. Sonnen und Planeten, ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen: aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Sideroxylon. Nun leitet aber dennoch andererseits das Gesetz der Kausalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forschung der Natur uns nothwendig zu der sichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organisirte Zustand der Materie erst auf einen roheren gefolgt ist: daß nämlich Thiere früher als Menschen, Fische früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als diese, das Unorganische vor allem Organischen dagewesen ist; daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt an-

gehört, das Daseyn jener ganzen Welt abhängig, als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht einmal zu denken ist: denn sie ist schlechthin Vorstellung, und bedarf als solche des erkennenden Subjekts, als Trägers ihres Daseyns: ja, jene lange Zeitreihe selbst, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie sich steigerte von Form zu Form, bis endlich das erste erkennende Thier ward, diese ganze Zeit selbst ist ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtseyns, dessen Folge von Vorstellungen, dessen Form des Erkennens sie ist und außer der sie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts ist. So sehen wir einerseits nothwendig das Daseyn der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses immer auch seyn mag; andererseits ebenso nothwendig dieses erste erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt. Diese zwei widersprechenden Ansichten, auf jede von welchen wir in der That mit gleicher Nothwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine Antinomie in unserm Erkenntnißvermögen nennen und sie als Gegenstück der in jenem ersten Extrem der Naturwissenschaft gefundenen aufstellen; während die Kantische vierfache Antinomie in der, gegenwärtiger Schrift angehängten Kritik seiner Philosophie als eine grundlose Spiegelfechterei nachgewiesen werden wird. — Der sich uns hier zuletzt nothwendig ergebende Widerspruch findet jedoch seine Auflösung darin, daß, in Kants Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern allein seiner Erscheinung, deren Form sie sind; welches in meiner Sprache so lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorstellung, nicht die einzige, sondern nur die eine, gleichsam die äußere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist: und dieses werden wir im folgenden Buche betrachten, es benennend, nach der unmittelbarsten seiner Objektivationen, Wille. Die Welt als Vorstellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erst an mit dem Aufschlagen des ersten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß sie nicht seyn kann, also auch nicht vorher war. Aber ohne jenes Auge, d. h. außer

der Erkenntniß, gab es auch kein Vorher, keine Zeit. Dennoch hat deswegen nicht die Zeit einen Anfang, sondern aller Anfang ist in ihr: da sie aber die allgemeinste Form der Erkennbarkeit ist, welcher sich alle Erscheinungen mittelst des Bandes der Kausalität einfügen, so steht mit dem ersten Erkennen auch sie (die Zeit) da, mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten, und die Erscheinung, welche diese erste Gegenwart füllt, muß zugleich erkannt werden als ursächlich verknüpft und abhängig von einer Reihe von Erscheinungen, die sich unendlich in die Vergangenheit erstreckt, welche Vergangenheit selbst jedoch ebenso wohl durch diese erste Gegenwart bedingt ist, als umgekehrt diese durch jene; so daß, wie die erste Gegenwart, so auch die Vergangenheit, aus der sie stammt, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne dasselbe nichts ist, jedoch die Nothwendigkeit herbeiführt, daß diese erste Gegenwart nicht als die erste, d. h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend und als Anfang der Zeit, sich darstellt; sondern als Folge der Vergangenheit, nach dem Grunde des Seyns in der Zeit, und so auch die sie füllende Erscheinung als Wirkung früherer jene Vergangenheit füllender Zustände, nach dem Gesetz der Kausalität. — Wer mythologische Deuteleien liebt, mag als Bezeichnung des hier ausgedrückten Moments des Eintritts der dennoch anfangslosen Zeit die Geburt des Kronos (χρονος), des jüngsten Titanen, ansehen, mit dem, da er seinen Vater entmannt, die rohen Erzeugnisse des Himmels und der Erde aufhören und jetzt das Götter- und Menschengeschlecht den Schauplatz einnimmt.

Diese Darstellung, auf welche wir gekommen sind, indem wir dem konsequentesten der vom Objekt ausgehenden philosophischen Systeme, dem Materialismus, nachgingen, dient zugleich die untrennbare gegenseitige Abhängigkeit, bei nicht aufzuhebendem Gegensatz, zwischen Subjekt und Objekt anschaulich zu machen; welche Erkenntniß darauf leitet, das innerste Wesen der Welt, das Ding an sich, nicht mehr in einem jener beiden Elemente der Vorstellung, sondern vielmehr in einem von der Vorstellung gänzlich Verschiedenen zu suchen, welches nicht mit einem solchen ursprünglichen, wesentlichen und dabei unauflöslichen Gegensatz behaftet ist.

Dem erörterten Ausgehen vom Objekt, um aus diesem das Subjekt entstehen zu lassen, steht das Ausgehen vom Subjekt ent-

gegen, welches aus dieſem das Objekt hervortreiben will. So häufig und allgemein aber in aller bisherigen Philoſophie jenes Erſtere geweſen iſt; ſo findet ſich dagegen vom Letzteren eigentlich nur ein einziges Beiſpiel, und zwar ein ſehr neues, die Schein-Philoſophie des J. G. Fichte, welcher daher in dieſer Hinſicht bemerkt werden muß, ſo wenig ächten Werth und innern Gehalt ſeine Lehre an ſich auch hatte, ja, überhaupt nur eine Spiegelfechterei war, die jedoch mit der Miene des tiefſten Ernſtes, gehaltenem Ton und lebhaftem Eifer vorgetragen und mit beredter Polemik ſchwachen Gegnern gegenüber vertheidigt, glänzen konnte und etwas zu ſeyn ſchien. Aber der ächte Ernſt, der, allen äußeren Einflüſſen unzugänglich, ſein Ziel, die Wahrheit, unverwandt im Auge behält, fehlte dieſem, wie allen ähnlichen, ſich in die Umſtände ſchickenden Philoſophen, gänzlich. Dem konnte freilich nicht anders ſeyn. Der Philoſoph nämlich wird es immer durch eine Perplexität, welcher er ſich zu entwinden ſucht, und welche des Platons θαυμαζειν, das er ein μαλα φιλοσοφικον παθος nennt, iſt. Aber hier ſcheidet die unächten Philoſophen von den ächten dieſes, daß letzteren aus dem Anblick der Welt ſelbſt jene Perplexität erwächſt, jenen erſteren hingegen nur aus einem Buche, einem vorliegenden Syſteme: dieſes war denn auch Fichte's Fall, da er bloß über Kant's Ding an ſich zum Philoſophen geworden iſt und ohne daſſelbe höchſt wahrſcheinlich ganz andere Dinge mit viel beſſerem Erfolg getrieben hätte, da er bedeutendes rhetoriſches Talent beſaß. Wäre er jedoch in den Sinn des Buches, das ihn zum Philoſophen gemacht hat, die Kritik der reinen Vernunft, nur irgend tief gedrungen; ſo würde er verſtanden haben, daß ihre Hauptlehre, dem Geiſte nach, dieſe iſt: daß der Satz vom Grunde nicht, wie alle ſcholaſtiſche Philoſophie will, eine veritas aeterna iſt, d. h. nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe; ſondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erſcheinung geltende, er mag als nothwendiger Nexus des Raumes oder der Zeit, oder als Kauſalitäts-, oder als Erkenntnißgrundes-Geſetz auftreten; daß daher das innere Weſen der Welt, das Ding an ſich, nimmer an ſeinem Leitfaden gefunden werden kann; ſondern alles, wozu dieſer führt, immer ſelbſt wieder abhängig und relativ, immer nur Erſcheinung, nicht Ding an ſich iſt; daß er ferner gar nicht das Subjekt trifft,

ſondern nur Form der Objekte iſt, die eben deshalb nicht Dinge an ſich ſind, und daß mit dem Objekt ſchon ſofort das Subjekt und mit dieſem jenes da iſt; alſo weder das Objekt zum Subjekt, noch dieſes zu jenem erſt als Folge zu ſeinem Grunde hinzukommen kann. Aber von allem Dieſem hat nicht das Mindeſte an Fichte gehaftet: ihm war das allein Intereſſante bei der Sache das Ausgehen vom Subjekt, welches Kant gewählt hatte, um das bisherige Ausgehen vom Objekt, welches dadurch zum Ding an ſich geworden, als falſch zu zeigen. Fichte aber nahm dies Ausgehen vom Subjekt für Das, worauf es ankomme, vermeinte, nach Weiſe aller Nachahmer, daß wenn er Kanten darin noch überböte, er ihn auch überträfe, und wiederholte nun in dieſer Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengeſetzten begangen und eben dadurch Kants Kritik veranlaßt hatte; ſo daß in der Hauptſache nichts geändert war und der alte Grundfehler, die Annahme eines Verhältniſſes von Grund und Folge zwiſchen Objekt und Subjekt, nach wie vor blieb, der Satz vom Grunde daher, eben wie zuvor, eine unbedingte Gültigkeit behielt und das Ding an ſich, ſtatt wie ſonſt ins Objekt, jetzt in das Subjekt des Erkennens verlegt war, die gänzliche Relativität dieſer Beiden aber, welche anzeigt, daß das Ding an ſich, oder innere Weſen der Welt, nicht in ihnen, ſondern außer dieſem, wie außer jedem andern nur beziehungsweiſe Exiſtirenden zu ſuchen ſei, nach wie vor unerkannt blieb. Gleich als ob Kant gar nicht dageweſen wäre, iſt der Satz vom Grunde bei Fichte noch eben Das, was er bei allen Scholaſtikern war, eine aeterna veritas. Nämlich gleich wie über die Götter der Alten noch das ewige Schickſal herrſchte, ſo herrſchten über den Gott der Scholaſtiker noch jene aeternae veritates, d. h. die metaphyſiſchen, mathematiſchen und metalogiſchen Wahrheiten, bei Einigen auch die Gültigkeit des Moralgeſetzes. Dieſe veritates allein hiengen von nichts ab: durch ihre Nothwendigkeit aber war ſowohl Gott als Welt. Dem Satz vom Grund, als einer ſolchen veritas aeterna, zufolge iſt alſo bei Fichte das Ich Grund der Welt oder des Nicht-Ichs, des Objekts, welches eben ſeine Folge, ſein Machwerk iſt. Den Satz vom Grund weiter zu prüfen oder zu kontroliren, hat er ſich daher wohl gehütet. Sollte ich aber die Geſtalt jenes Satzes angeben, an deren Leitfaden

Fichte das Nicht-Ich aus dem Ich hervorgehen läßt, wie aus der Spinne ihr Gewebe; so finde ich, daß es der Satz vom Grunde des Seyns im Raum ist: denn nur auf diesen bezogen erhalten jene quaalvollen Deduktionen der Art und Weise wie das Ich das Nicht-Ich aus sich produzirt und fabrizirt, welche den Inhalt des sinnlosesten und bloß dadurch langweiligsten Buchs, das je geschrieben, ausmachen, doch eine Art von Sinn und Bedeutung. — Diese Fichte'sche Philosophie, sonst nicht einmal der Erwähnung werth, ist uns also nur interessant als der spät erschienene eigentliche Gegensatz des uralten Materialismus, welcher das konsequenteste Ausgehen vom Objekt war, wie jene das vom Subjekt. Wie der Materialismus übersah, daß er mit dem einfachsten Objekt schon sofort auch das Subjekt gesetzt hatte; so übersah Fichte, daß er mit dem Subjekt (er mochte es nun tituliren, wie er wollte) nicht nur auch schon das Objekt gesetzt hatte, weil kein Subjekt ohne solches denkbar ist; sondern er übersah auch dieses, daß alle Ableitung a priori, ja alle Beweisführung überhaupt, sich auf eine Nothwendigkeit stützt, alle Nothwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund; weil nothwendig seyn und aus gegebenem Grunde folgen — Wechselbegriffe sind*), daß der Satz vom Grunde aber nichts Anderes als die allgemeine Form des Objekts als solchen ist, mithin das Objekt schon voraussetzt, nicht aber, vor und außer demselben geltend, es erst herbeiführen und in Gemäßheit seiner Gesetzgebung entstehen lassen kann. Ueberhaupt also hat das Ausgehen vom Subjekt mit dem oben dargestellten Ausgehen vom Objekt den selben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erst abzuleiten vorgiebt, nämlich das nothwendige Korrelat seines Ausgangspunkts.

Von diesen beiden entgegengesetzten Mißgriffen nun unterscheidet sich unser Verfahren toto genere, indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehen, sondern von der Vorstellung, als erster Thatsache des Bewußtseyns, deren erste wesentlichste Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, die Form des Objekts wieder der Satz vom Grund, in seinen verschiedenen Gestalten, deren jede die ihr eigene Klasse von Vor-

*) Siehe hierüber „Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde", 2. Aufl., §. 49 (3. Aufl., §. 49).

ſtellungen ſo ſehr beherrſcht, daß, wie gezeigt, mit der Erkenntniß jener Geſtalt auch das Weſen der ganzen Klaſſe erkannt iſt, indem dieſe (als Vorſtellung) eben nichts Anderes als jene Geſtalt ſelbſt iſt: ſo die Zeit ſelbſt nichts Anderes als der Grund des Seyns in ihr, d. h. Succeſſion; der Raum nichts Anderes als der Satz vom Grund in ihm, alſo Lage; die Materie nichts Anderes als Kauſalität; der Begriff (wie ſich ſogleich zeigen wird) nichts Anderes als Beziehung auf den Erkenntnißgrund. Dieſe gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorſtellung, ſowohl nach ihrer allgemeinſten Form (Subjekt und Objekt), als nach der dieſer untergeordneten (Satz vom Grund), weiſt uns, wie geſagt, darauf hin, das innerſte Weſen der Welt in einer ganz andern, von der Vorſtellung durchaus verſchiedenen Seite derſelben zu ſuchen, welche das nächſte Buch in einer jedem lebenden Weſen ebenſo unmittelbar gewiſſen Thatſache nachweiſen wird.

Doch iſt zuvor noch diejenige Klaſſe von Vorſtellungen zu betrachten, welche dem Menſchen allein angehört, deren Stoff der Begriff und deren ſubjektives Korrelat die Vernunft iſt, wie das der bisher betrachteten Vorſtellungen Verſtand und Sinnlichkeit war, welche auch jedem Thiere beizulegen ſind*).

§. 8.

Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Wiederſchein des Mondes, gehn wir von der anſchaulichen, unmittelbaren, ſich ſelbſt vertretenden und verbürgenden Vorſtellung über zur Reflexion, zu den abſtrakten, diskurſiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur von jener anſchaulichen Erkenntniß und in Beziehung auf dieſelbe haben. So lange wir uns rein anſchauend verhalten, iſt Alles klar, feſt und gewiß. Da giebt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren: man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anſchauen, Befriedigung in der Gegenwart. Die Anſchauung iſt ſich ſelber genug; daher was rein aus ihr entſprungen und ihr treu ge-

*) Zu dieſen erſten ſieben Paragraphen gehören die vier erſten Kapitel des erſten Buches der Ergänzungen.

blieben ist, wie das ächte Kunstwerk, niemals falsch seyn, noch durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann: denn es giebt keine Meinung, sondern die Sache selbst. Aber mit der abstrakten Erkenntniß, mit der Vernunft, ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrthum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anschaulichen Vorstellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt, so kann in der abstrakten der Irrthum Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst Den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sklaven, seine Getäuschten, in Fesseln legen lassen. Er ist der Feind, gegen welchen die weisesten Geister aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur was sie ihm abgewannen, ist Eigenthum der Menschheit geworden. Daher ist es gut, sogleich auf ihn aufmerksam zu machen, indem wir den Boden betreten, auf welchem sein Gebiet liegt. Obwohl oft gesagt worden, daß man der Wahrheit nachspüren soll, auch wo kein Nutzen von ihr abzusehen, weil dieser mittelbar seyn und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; so finde ich hier doch noch hinzuzusetzen, daß man auch ebenso sehr bestrebt seyn soll, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehen, weil auch dieser sehr mittelbar seyn und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet: denn jeder Irrthum trägt ein Gift in seinem Innern. Ist es der Geist, ist es die Erkenntniß, welche den Menschen zum Herrn der Erde macht; so giebt es keine unschädliche Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer. Und zum Trost Derer, welche dem edlen und so schweren Kampf gegen den Irrthum, in irgend einer Art und Angelegenheit, Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen, hier hinzuzusetzen, daß zwar so lange, als die Wahrheit noch nicht dasteht, der Irrthum sein Spiel treiben kann, wie Eulen und Fledermäuse in der Nacht: aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuse die Sonne zurück in den Osten scheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollständig ausgesprochene Wahrheit wieder verdrängt werde, damit der alte Irrthum seinen breiten Platz nochmals ungestört einnehme. Das ist die Kraft der Wahrheit, deren Sieg

ſchwer und mühſam, aber dafür, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen iſt.

Außer den bis hieher betrachteten Vorſtellungen nämlich, welche, ihrer Zuſammenſetzung nach, ſich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir aufs Objekt, oder reine Sinnlichkeit und Verſtand (d. i. Erkenntniß der Kauſalität), wenn wir aufs Subjekt ſehen, iſt im Menſchen allein, unter allen Bewohnern der Erde, noch eine andere Erkenntnißkraft eingetreten, ein ganz neues Bewußtſeyn aufgegangen, welches ſehr treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit die Reflexion genannt iſt. Denn es iſt in der That ein Wiederſchein, ein Abgeleitetes von jener anſchaulichen Erkenntniß, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beſchaffenheit als jene angenommen, kennt deren Formen nicht, und auch der Satz vom Grund, der über alles Objekt herrſcht, hat hier eine völlig andere Geſtalt. Dieſes neue, höher potenzirte Bewußtſeyn, dieſer abſtrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanſchaulichen Begriff der Vernunft, iſt es allein, der dem Menſchen jene Beſonnenheit verleiht, welche ſein Bewußtſeyn von dem des Thieres ſo durchaus unterſcheidet, und wodurch ſein ganzer Wandel auf Erden ſo verſchieden ausfällt von dem ſeiner unvernünftigen Brüder. Gleich ſehr übertrifft er ſie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfniß; er ſorgt durch die künſtlichſten Anſtalten für ſeine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie ſind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anſchaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen: ihn beſtimmen abſtrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart.. Daher führt er überlegte Pläne aus oder handelt nach Maximen, ohne Rückſicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks: er kann daher z. B. mit Gelaſſenheit die künſtlichen Anſtalten zu ſeinem eigenen Tode treffen, kann ſich verſtellen, bis zur Unerforſchlichkeit, und ſein Geheimniß mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwiſchen mehreren Motiven: denn nur in abstracto können ſolche, neben einander im Bewußtſeyn gegenwärtig, die Erkenntniß bei ſich führen, daß eines das andere ausſchließt, und ſo ihre Gewalt über den Willen gegen einander meſſen; wonach dann das überwiegende, indem es den Ausſchlag

giebt, die überlegte Entscheidung des Willens ist und als ein sicheres Anzeichen seine Beschaffenheit kund macht. Das Thier hingegen bestimmt der gegenwärtige Eindruck: nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann seine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden ist und nunmehr als solche es bestimmt: das ist Dressur. Das Thier empfindet und schaut an; der Mensch *denkt* überdies und *weiß*: Beide *wollen*. Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung mit, durch Geberde und Laut: der Mensch theilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache, oder verbirgt Gedanken, durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug seiner Vernunft: daher wird im Griechischen und im Italiänischen Sprache und Vernunft durch das selbe Wort bezeichnet: ὁ λογος, il discorso. Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht synonym ist mit Hören, sondern das Innewerden der durch Worte mitgetheilten Gedanken bedeutet. Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zu Stande, nämlich das übereinstimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zusammenwirken vieler Tausende, die Civilisation, den Staat; ferner die Wissenschaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zusammenfassen des Gemeinsamen in einen Begriff, das Mittheilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrthums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superstitionen. Das Thier lernt den Tod erst im Tode kennen: der Mensch geht mit Bewußtseyn in jeder Stunde seinem Tode näher, und dies macht selbst Dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht schon am ganzen Leben selbst diesen Charakter der steten Vernichtung erkannt hat. Hauptsächlich dieserhalb hat der Mensch Philosophien und Religionen: ob jedoch Dasjenige, was wir mit Recht an seinem Handeln über Alles hoch schätzen, das freiwillige Rechtthun und der Edelmuth der Gesinnung, je die Frucht einer jener beiden gewesen, ist ungewiß. Als sichere, ihnen allein angehörige Erzeugnisse beider und Produktionen der Vernunft auf diesem Wege stehen hingegen da die wunderlichsten, abenteuerlichsten Meinungen der Philosophen verschiedener Schulen, und die seltsamsten, bisweilen auch grausamen Gebräuche der Priester verschiedener Religionen.

Daß alle diese so mannigfaltigen und so weit reichenden

Aeußerungen aus einem gemeinſchaftlichen Princip entſpringen, aus jener beſondern Geiſteskraft, die der Menſch vor dem Thiere voraus hat, und welche man Vernunft, ὁ λογος, το λογιστικον, το λογιμον, ratio, genannt hat, iſt die einſtimmige Meinung aller Zeiten und Völker. Auch wiſſen alle Menſchen ſehr wohl die Aeußerungen dieſes Vermögens zu erkennen, und zu ſagen, was vernünftig, was unvernünftig ſei, wo die Vernunft im Gegenſatz mit andern Fähigkeiten und Eigenſchaften des Menſchen auftritt, und endlich, was wegen des Mangels derſelben auch vom klügſten Thiere nie zu erwarten ſteht. Die Philoſophen aller Zeiten ſprechen im Ganzen auch übereinſtimmend mit jener allgemeinen Kenntniß der Vernunft, und heben überdies einige beſonders wichtige Aeußerungen derſelben hervor, wie die Beherrſchung der Affekte und Leidenſchaften, die Fähigkeit, Schlüſſe zu machen und allgemeine Principien, ſogar ſolche, die vor aller Erfahrung gewiß ſind, aufzuſtellen u. ſ. w. Dennoch ſind alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Weſen der Vernunft ſchwankend, nicht ſcharf beſtimmt, weitläufig, ohne Einheit und Mittelpunkt, bald dieſe bald jene Aeußerung hervorhebend, daher oft von einander abweichend. Dazu kommt, daß Viele dabei von dem Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung ausgehen, welcher der Philoſophie ganz fremd iſt, und nur dient die Verwirrung zu vermehren. Es iſt höchſt auffallend, daß bisher kein Philoſoph alle jene mannigfaltigen Aeußerungen der Vernunft ſtrenge auf eine einfache Funktion zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der ſie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Weſen der Vernunft ausmachte. Zwar giebt der vortreffliche Locke, im „Essay on human understanding", Buch 2, Kap. 11, §. 10 u. 11, als den unterſcheidenden Charakter zwiſchen Thier und Menſch die abſtrakten allgemeinen Begriffe ſehr richtig an, und Leibnitz wiederholt Dieſes völlig beiſtimmend in den „Nouveaux essays sur l'entendement humain", Buch 2, Kap. 11, §. 10 u. 11. Allein wenn Locke in Buch 4, Kap. 17, §. 2, 3, zur eigentlichen Erklärung der Vernunft kommt, ſo verliert er ganz jenen einfachen Hauptcharakter derſelben aus dem Geſicht, und geräth eben auch auf eine ſchwankende, unbeſtimmte, unvollſtändige Angabe zerſtückelter und abgeleiteter Aeußerungen derſelben: auch

Leibnitz, an der mit jener korrespondirenden Stelle seines Werkes, verhält sich im Ganzen ebenso, nur mit mehr Konfusion und Unklarheit. Wie sehr nun aber Kant den Begriff vom Wesen der Vernunft verwirrt und verfälscht hat, darüber habe ich im Anhange ausführlich geredet. Wer aber gar sich die Mühe giebt, die Masse philosophischer Schriften, welche seit Kant erschienen sind, in dieser Hinsicht zu durchgehen, der wird erkennen, daß, so wie die Fehler der Fürsten von ganzen Völkern gebüßt werden, die Irrthümer großer Geister ihren nachtheiligen Einfluß auf ganze Generationen, sogar auf Jahrhunderte verbreiten, ja, wachsend und sich fortpflanzend, zuletzt in Monstrositäten ausarten: welches Alles daher abzuleiten ist, daß, wie Berkeley sagt: Few men think; yet all will have opinions*).

Wie der Verstand nur eine Funktion hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältnisses von Ursach und Wirkung, und die Anschauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagacität und Erfindungsgabe, so mannigfaltig auch ihre Anwendung ist, doch ganz offenbar nichts Anderes sind, als Aeußerungen jener einfachen Funktion; so hat auch die Vernunft eine Funktion: Bildung des Begriffs; und aus dieser einzigen erklären sich sehr leicht und ganz und gar von selbst alle jene oben angeführten Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet schlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat**).

§. 9.

Die Begriffe bilden eine eigenthümliche, von den bisher betrachteten, anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist. Wir können daher nimmer eine anschauliche, eine eigentlich evidente Erkenntniß von ihrem Wesen erlangen; sondern auch nur eine

*) Wenige Menschen denken, aber alle wollen Meinungen haben.

**) Mit diesem Paragraph ist zu vergleichen §. 26 u. 27 der zweiten (und dritten) Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

abſtrakte und diskurſive. Es wäre daher ungereimt zu fordern, daß ſie in der Erfahrung, ſofern unter dieſer die reale Außenwelt, welche eben anſchauliche Vorſtellung iſt, verſtanden wird, nachgewieſen, oder wie anſchauliche Objekte vor die Augen, oder vor die Phantaſie gebracht werden ſollten. Nur denken, nicht anſchauen laſſen ſie ſich, und nur die Wirkungen, welche durch ſie der Menſch hervorbringt, ſind Gegenſtände der eigentlichen Erfahrung. Solche ſind die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln und die Wiſſenſchaft; hernach was aus dieſen allen ſich ergiebt. Offenbar iſt die Rede, als Gegenſtand der äußeren Erfahrung, nichts Anderes als ein ſehr vollkommener Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinſter Nüancirung mittheilt. Was bedeuten aber dieſe Zeichen? Wie geſchieht ihre Auslegung? Ueberſetzen wir etwan, während der Andere ſpricht, ſogleich ſeine Rede in Bilder der Phantaſie, die blitzſchnell an uns vorüberfliegen und ſich bewegen, verketten, umgeſtalten und ausmalen, gemäß den hinzuſtrömenden Worten und deren grammatiſchen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unſerm Kopfe, während des Anhörens einer Rede, oder des Leſens eines Buches! So geſchieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und beſtimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel ſich Phantasmen einmengten. Es iſt die Vernunft, die zur Vernunft ſpricht, ſich in ihrem Gebiete hält, und was ſie mittheilt und empfängt, ſind abſtrakte Begriffe, nichtanſchauliche Vorſtellungen, welche ein für alle Mal gebildet und verhältnißmäßig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befaſſen, enthalten und vertreten. Hieraus allein iſt es erklärlich, daß nie ein Thier ſprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anſchaulichen Vorſtellungen mit uns gemein hat: aber eben weil die Worte jene ganz eigenthümliche Klaſſe von Vorſtellungen bezeichnen, deren ſubjektives Korrelat die Vernunft iſt, ſind ſie für das Thier ohne Sinn und Bedeutung. So iſt die Sprache, wie jede andere Erſcheinung, die wir der Vernunft zuſchreiben, und wie Alles, was den Menſchen vom Thiere unterſcheidet, durch dieſes Eine und Einfache als ſeine Quelle zu erklären: die Begriffe, die abſtrakten, nicht anſchaulichen, allgemeinen, nicht in Zeit und Raum individuellen

Vorſtellungen. Nur in einzelnen Fällen gehen wir von den Begriffen zur Anſchauung über, bilden uns Phantasmen als anſchauliche Repräſentanten der Begriffe, denen ſie jedoch nie adäquat ſind. Dieſe ſind in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 28, beſonders erörtert worden, daher ich hier nicht daſſelbe wiederholen will: mit dem dort Geſagten iſt zu vergleichen, was Hume im zwölften ſeiner „Philosophical essays", S. 244, und was Herder in der „Metakritik" (einem übrigens ſchlechten Buch), Theil 1, S. 274, ſagt. — Die Platoniſche Idee, welche durch den Verein von Phantaſie und Vernunft möglich wird, macht den Hauptgegenſtand des dritten Buchs gegenwärtiger Schrift aus.

Obgleich nun alſo die Begriffe von den anſchaulichen Vorſtellungen von Grund aus verſchieden ſind, ſo ſtehen ſie doch in einer nothwendigen Beziehung zu dieſen, ohne welche ſie nichts wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Weſen und Daſeyn ausmacht. Die Reflexion iſt nothwendig Nachbildung, Wiederholung, der urbildlichen anſchaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art, in einem völlig heterogenen Stoff. Deshalb ſind die Begriffe ganz paſſend Vorſtellungen von Vorſtellungen zu nennen. Der Satz vom Grunde hat hier ebenfalls eine eigene Geſtalt, und wie diejenige, unter welcher er in einer Klaſſe von Vorſtellungen herrſcht, auch eigentlich immer das ganze Weſen dieſer Klaſſe, ſofern ſie Vorſtellungen ſind, ausmacht und erſchöpft, ſo daß, wie wir geſehen haben, die Zeit durch und durch Succeſſion und ſonſt nichts, der Raum durch und durch Lage und ſonſt nichts, die Materie durch und durch Kauſalität und ſonſt nichts iſt: ſo beſteht auch das ganze Weſen der Begriffe, oder der Klaſſe der abſtrakten Vorſtellungen, allein in der Relation, welche in ihnen der Satz vom Grunde ausdrückt: und da dieſe die Beziehung auf den Erkenntnißgrund iſt, ſo hat die abſtrakte Vorſtellung ihr ganzes Weſen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorſtellung, welche ihr Erkenntnißgrund iſt. Dieſe kann nun zwar wieder zunächſt ein Begriff, oder abſtrakte Vorſtellung ſeyn, und ſogar auch dieſer wieder nur einen eben ſolchen abſtrakten Erkenntnißgrund haben; aber nicht ſo ins Unendliche: ſondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnißgründe mit einem Begriff ſchließen, der ſeinen Grund in der anſchaulichen Erkenntniß hat. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der an-

ſchaulichen als ihrem Grunde des Erkennens. Daher hat die Klaſſe der abſtrakten Vorſtellungen von den andern das Unterſcheidende, daß in dieſen der Satz vom Grund immer nur eine Beziehung auf eine andere Vorſtellung der nämlichen Klaſſe fordert, bei den abſtrakten Vorſtellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorſtellung aus einer andern Klaſſe.

Man hat diejenigen Begriffe, welche, wie eben angegeben, nicht unmittelbar, ſondern nur durch Vermittelung eines oder gar mehrerer anderer Begriffe ſich auf die anſchauliche Erkenntniß beziehen, vorzugsweiſe abstracta, und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anſchaulichen Welt haben, concreta genannt. Dieſe letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch ſie bezeichneten Begriffe, da nämlich auch dieſe immer noch abstracta ſind und keineswegs anſchauliche Vorſtellungen. Jene Benennungen ſind aber auch nur aus einem ſehr undeutlichen Bewußtſeyn des damit gemeinten Unterſchiedes hervorgegangen, können jedoch, mit der hier gegebenen Deutung, ſtehen bleiben. Beiſpiele der erſten Art, alſo abstracta im eminenten Sinn, ſind Begriffe wie „Verhältniß, Tugend, Unterſuchung, Anfang" u. ſ. w. Beiſpiele der letztern Art, oder uneigentlich ſo genannte concreta ſind die Begriffe „Menſch, Stein, Pferd" u. ſ. w. Wenn es nicht ein etwas zu bildliches und dadurch ins Scherzhafte fallendes Gleichniß wäre; ſo könnte man ſehr treffend die letzteren das Erdgeſchoß, die erſteren die oberen Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen*).

Daß ein Begriff Vieles unter ſich begreift, d. h. daß viele anſchauliche, oder auch ſelbſt wieder abſtrakte Vorſtellungen in der Beziehung des Erkenntnißgrundes zu ihm ſtehen, d. h. durch ihn gedacht werden, dies iſt nicht, wie man meiſtens angiebt, eine weſentliche, ſondern nur eine abgeleitete ſekundäre Eigenſchaft deſſelben, die ſogar nicht immer in der That, wiewohl immer der Möglichkeit nach, daſeyn muß. Jene Eigenſchaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorſtellung einer Vorſtellung iſt, d. h. ſein ganzes Weſen allein hat in ſeiner Beziehung auf eine andere Vorſtellung; da er aber nicht dieſe Vorſtellung ſelbſt iſt, ja dieſe ſogar meiſtens zu einer ganz andern Klaſſe von Vorſtellungen

*) Hiezu Kap. 5 u. 6 des zweiten Bandes.

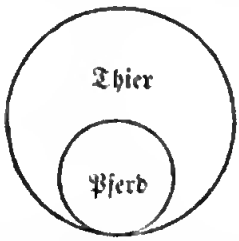
gehört, nämlich anſchaulich iſt, ſo kann ſie zeitliche, räumliche und andere Beſtimmungen, und überhaupt noch viele Beziehungen haben, die im Begriff gar nicht mit gedacht werden, daher mehrere im Unweſentlichen verſchiedene Vorſtellungen durch denſelben Begriff gedacht, d. h. unter ihn ſubſumirt werden können. Allein dies Gelten von mehreren Dingen iſt keine weſentliche, ſondern nur accidentale Eigenſchaft des Begriffs. Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, die aber deswegen doch abſtrakt und allgemein, keineswegs aber einzelne und anſchauliche Vorſtellungen ſind: dergleichen iſt z. B. der Begriff, den Jemand von einer beſtimmten Stadt hat, die er aber bloß aus der Geographie kennt: obgleich nur dieſe eine Stadt dadurch gedacht wird, ſo wären doch mehrere in einigen Stücken verſchiedene Städte möglich, zu denen allen er paßte. Nicht alſo weil ein Begriff von mehreren Objekten abſtrahirt iſt, hat er Allgemeinheit; ſondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, d. i. Nichtbeſtimmung des Einzelnen, ihm als abſtrakter Vorſtellung der Vernunft weſentlich iſt, können verſchiedene Dinge durch denſelben Begriff gedacht werden.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß jeder Begriff, eben weil er abſtrakte und nicht anſchauliche und eben daher nicht durchgängig beſtimmte Vorſtellung iſt, Dasjenige hat, was man einen Umfang oder Sphäre nennt, auch ſogar in dem Fall, daß nur ein einziges reales Objekt vorhanden iſt, das ihm entſpricht. Nun finden wir durchgängig, daß die Sphäre jedes Begriffs mit den Sphären anderer etwas Gemeinſchaftliches hat, d. h. daß in ihm zum Theil das Selbe gedacht wird, was in jenen andern, und in dieſen wieder zum Theil das Selbe, was in jenem erſtern; obgleich, wenn ſie wirklich verſchiedene Begriffe ſind, jeder, oder wenigſtens einer von beiden etwas enthält, das der andere nicht hat: in dieſem Verhältniß ſteht jedes Subjekt zu ſeinem Prädikat. Dieſes Verhältniß erkennen, heißt *urtheilen*. Die Darſtellung jener Sphären durch räumliche Figuren iſt ein überaus glücklicher Gedanke. Zuerſt hat ihn wohl Gottfried Plouquet gehabt, der Quadrate dazu nahm; Lambert, wiewohl nach ihm, bediente ſich noch bloßer Linien, die er unter einander ſtellte: Euler führte es zuerſt mit Kreiſen vollſtändig aus. Worauf dieſe ſo genaue Analogie zwiſchen den Verhältniſſen der Begriffe und denen räum-

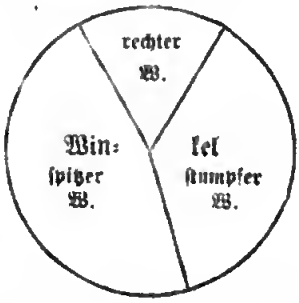
licher Figuren zuletzt beruhe, weiß ich nicht anzugeben. Es ist inzwischen für die Logik ein sehr günstiger Umstand, daß alle Verhältnisse der Begriffe sich sogar ihrer Möglichkeit nach, d. h. a priori, durch solche Figuren anschaulich darstellen lassen, in folgender Art:

1) Die Sphären zweier Begriffe sind sich ganz gleich: z. B. der Begriff der Nothwendigkeit und der der Folge aus gegebenem Grunde; desgleichen der von Ruminantia und Bisulca (Wiederkäuer und Thiere mit gespaltenem Huf); auch von Wirbelthieren und Rothblütigen (wogegen jedoch wegen der Anneliden etwas einzuwenden wäre): es sind Wechselbegriffe. Solche stellt dann ein einziger Kreis dar, der sowohl den einen als den andern bedeutet.

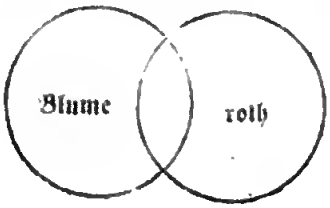
2) Die Sphäre eines Begriffs schließt die eines andern ganz ein:



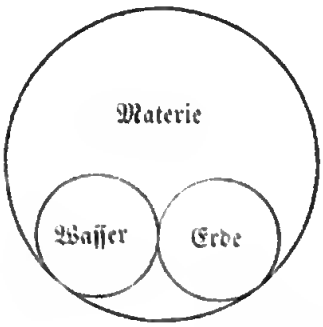
3) Eine Sphäre schließt zwei oder mehrere ein, die sich ausschließen und zugleich die Sphäre füllen:



4) Zwei Sphären schließen jede einen Theil der andern ein:



5) Zwei Sphären liegen in einer dritten, die sie jedoch nicht füllen:



Dieser letztere Fall gilt von allen Begriffen, deren Sphären nicht unmittelbare Gemeinschaft haben, da immer ein dritter, wenn gleich oft sehr weiter, beide einschließen wird.

Auf diese Fälle möchten alle Verbindungen von Begriffen zurückzuführen seyn, und die ganze Lehre von den Urtheilen, deren Konversion, Kontraposition, Reciprokation, Disjunktion (diese nach der dritten Figur) läßt sich daraus ableiten: ebenso auch die Eigenschaften der Urtheile, auf welche Kant die vorgeblichen Kategorien des Verstandes gründete, jedoch mit Ausnahme der hypothetischen Form, welche nicht mehr eine Verbindung von bloßen Begriffen, sondern von Urtheilen ist; sodann mit Ausnahme der Modalität, über welche, wie über jede Eigenschaft von Urtheilen, die den Kategorien zum Grunde gelegt ist, der Anhang ausführlich Rechenschaft giebt. Ueber die angegebenen möglichen Begriffsverbindungen ist nur noch zu bemerken, daß sie auch unter einander mannigfaltig verbunden werden können, z. B. die vierte Figur mit der zweiten. Nur wenn eine Sphäre, die eine andere ganz oder zum Theil enthält, wieder von einer dritten ganz eingeschlossen wird, stellen diese zusammen den Schluß in der ersten Figur dar, d. h. diejenige Verbindung von Urtheilen, durch welche erkannt wird, daß ein Begriff, der in einem andern ganz oder zum Theil enthalten ist, es auch ebenso in einem dritten ist, der wieder diesen enthält: oder auch das Umgekehrte davon, die Negation; deren bildliche Darstellung natürlich nur darin bestehen kann, daß zwei verbundene Sphären nicht in einer dritten liegen. Umschließen sich viele Sphären auf diese Weise, so entstehen lange Ketten von Schlüs-

ſen. — Dieſen Schematismus der Begriffe, der ſchon in mehreren Lehrbüchern ziemlich gut ausgeführt iſt, kann man der Lehre von den Urtheilen, wie auch der ganzen Syllogiſtik zum Grunde legen, wodurch der Vortrag beider ſehr leicht und einfach wird. Denn alle Regeln derſelben laſſen ſich daraus ihrem Urſprung nach einſehen, ableiten und erklären. Dieſe aber dem Gedächtniß aufzuladen, iſt nicht nothwendig, da die Logik nie von praktiſchem Nutzen, ſondern nur von theoretiſchem Intereſſe für die Philoſophie ſeyn kann. Denn obwohl ſich ſagen ließe, daß die Logik zum vernünftigen Denken ſich verhält wie der Generalbaß zur Muſik, und auch, wenn wir es weniger genau nehmen, wie die Ethik zur Tugend, oder die Aeſthetik zur Kunſt; ſo iſt dagegen zu bedenken, daß noch kein Künſtler es durch Studium der Aeſthetik geworden iſt, noch ein edler Charakter durch Studium der Ethik, daß lange vor Rameau richtig und ſchön komponirt wurde, und auch, daß man nicht den Generalbaß inne zu haben braucht, um Disharmonien zu bemerken: ebenſo wenig braucht man Logik zu wiſſen, um ſich durch Trugſchlüſſe nicht täuſchen zu laſſen. Jedoch muß eingeräumt werden, daß, wenn auch nicht für die Beurtheilung, dennoch für die Ausübung der muſikaliſchen Kompoſition der Generalbaß von großem Nutzen iſt: ſogar auch mögen, wenn gleich in viel geringerm Grade, Aeſthetik und ſelbſt Ethik für die Ausübung einigen, wiewohl hauptſächlich negativen Nutzen haben, alſo auch ihnen nicht aller praktiſche Werth abzuſprechen ſeyn: aber von der Logik läßt ſich nicht einmal ſo viel rühmen. Sie iſt nämlich bloß das Wiſſen in abstracto Deſſen, was Jeder in concreto weiß. Daher, ſo wenig als man ſie braucht, einem falſchen Räſonnement nicht beizuſtimmen, ſo wenig ruft man ihre Regeln zu Hülfe, um ein richtiges zu machen, und ſelbſt der gelehrteſte Logiker ſetzt ſie bei ſeinem wirklichen Denken ganz bei Seite. Dies erklärt ſich aus Folgendem. Jede Wiſſenſchaft beſteht aus einem Syſtem allgemeiner, folglich abſtrakter Wahrheiten, Geſetze und Regeln, in Bezug auf irgend eine Art von Gegenſtänden. Der unter dieſen nachher vorkommende einzelne Fall wird nun jedesmal nach jenem allgemeinen Wiſſen, welches ein für alle Mal gilt, beſtimmt; weil ſolche Anwendung des Allgemeinen unendlich leichter iſt, als den vorkommenden einzelnen Fall für ſich von Vorne an zu unterſuchen;

indem allezeit die einmal erlangte allgemeine abſtrakte Erkenntniß uns näher zur Hand liegt, als die empiriſche Unterſuchung des Einzelnen. Mit der Logik aber iſt es gerade umgekehrt. Sie iſt das allgemeine, durch Selbſtbeobachtung der Vernunft und Abſtraktion von allem Inhalt erkannte und in der Form von Regeln ausgedrückte Wiſſen von der Verfahrungsweiſe der Vernunft. Dieſer aber iſt jene Verfahrungsweiſe nothwendig und weſentlich: ſie wird alſo in keinem Fall davon abweichen, ſobald ſie ſich ſelbſt überlaſſen iſt. Es iſt daher leichter und ſicherer, ſie in jedem beſondern Fall ihrem Weſen gemäß verfahren zu laſſen, als ihr das aus dieſem Verfahren erſt abſtrahirte Wiſſen davon, in Geſtalt eines fremden von Außen gegebenen Geſetzes, vorzuhalten. Es iſt leichter: weil, wenn gleich bei allen anderen Wiſſenſchaften die allgemeine Regel uns näher liegt, als die Unterſuchung des einzelnen Falles allein und durch ſich ſelbſt; umgekehrt, beim Gebrauch der Vernunft, das im gegebenen Fall nöthige Verfahren derſelben uns immer näher liegt, als die daraus abſtrahirte allgemeine Regel, da das Denkende in uns ja ſelbſt jene Vernunft iſt. Es iſt ſicherer: weil viel leichter ein Irrthum in ſolchem abſtrakten Wiſſen, oder deſſen Anwendung, vorfallen kann, als ein Verfahren der Vernunft eintreten, das ihrem Weſen, ihrer Natur, zuwiderlieſe. Daher kommt das Sonderbare, daß, wenn man in andern Wiſſenſchaften die Wahrheit des einzelnen Falles an der Regel prüft, in der Logik umgekehrt die Regel immer am einzelnen Fall geprüft werden muß: und auch der geübteſte Logiker wird, wenn er bemerkt, daß er in einem einzelnen Falle anders ſchließt als eine Regel ausſagt, immer eher einen Fehler in der Regel ſuchen, als in dem von ihm wirklich gemachten Schluß. Praktiſchen Gebrauch von der Logik machen wollen, hieße alſo Das, was uns im Einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt iſt, erſt mit unſäglicher Mühe aus allgemeinen Regeln ableiten wollen: es wäre gerade ſo, wie wenn man bei ſeinen Bewegungen erſt die Mechanik, und bei der Verdauung die Phyſiologie zu Rathe ziehen wollte: und wer die Logik zu praktiſchen Zwecken erlernt, gleicht dem, der einen Bieber zu ſeinem Bau abrichten will. — Obgleich alſo ohne praktiſchen Nutzen, muß nichtsdeſtoweniger die Logik beibehalten werden, weil ſie philoſophiſches Intereſſe hat, als ſpecielle Kennt-

niß der Organisation und Aktion der Vernunft. Als abgeschlossene, für sich bestehende, in sich vollendete, abgerundete und vollkommen sichere Disciplin ist sie berechtigt, für sich allein und unabhängig von allem Andern wissenschaftlich abgehandelt und ebenso auf Universitäten gelehrt zu werden: aber ihren eigentlichen Werth erhält sie erst im Zusammenhange der gesammten Philosophie, bei Betrachtung des Erkennens, und zwar des vernünftigen und abstrakten Erkennens. Demgemäß sollte ihr Vortrag nicht so sehr die Form einer auf das Praktische gerichteten Wissenschaft haben, nicht bloß nackt hingestellte Regeln zum richtigen Umkehren der Urtheile, Schließen u. s. w. enthalten; sondern mehr darauf gerichtet seyn, daß das Wesen der Vernunft und des Begriffs erkannt und der Satz vom Grunde des Erkennens ausführlich betrachtet werde: denn eine bloße Paraphrase desselben ist die Logik, und zwar eigentlich nur für den Fall, wo der Grund, welcher den Urtheilen Wahrheit giebt, nicht empirisch oder metaphysisch, sondern logisch oder metalogisch ist. Neben dem Satz vom Grunde des Erkennens sind daher die übrigen drei ihm so nah verwandten Grundgesetze des Denkens, oder Urtheile von metalogischer Wahrheit, aufzuführen; woraus denn nach und nach die ganze Technik der Vernunft erwächst. Das Wesen des eigentlichen Denkens, d. h. des Urtheilens und Schließens, ist aus der Verbindung der Begriffssphären, gemäß dem räumlichen Schema, auf die oben angedeutete Weise darzustellen und aus diesem alle Regeln des Urtheilens und Schließens durch Konstruktion abzuleiten. Der einzige praktische Gebrauch, den man von der Logik machen kann, ist, daß man, beim Disputiren, dem Gegner, nicht sowohl seine wirklichen Fehlschlüsse, als seine absichtlichen Trugschlüsse nachweist, indem man sie bei ihrem technischen Namen nennt. Durch solche Zurückdrängung der praktischen Richtung und Hervorhebung des Zusammenhanges der Logik mit der gesammten Philosophie, als ein Kapitel derselben, sollte ihre Kenntniß dennoch nicht seltener werden, als sie jetzt ist: denn heut zu Tage muß Jeder, welcher nicht in der Hauptsache roh bleiben und der unwissenden, in Dumpfheit befangenen Menge beigezählt werden will, spekulative Philosophie studirt haben: und dies deswegen, weil dieses neunzehnte Jahrhundert ein philosophisches ist; womit nicht sowohl gesagt seyn soll, daß

es Philosophie besitze, oder Philosophie in ihm herrschend sei, als vielmehr, daß es zur Philosophie reif und eben deshalb ihrer durchaus bedürftig ist: dieses ist ein Zeichen hoch getriebener Bildung, sogar ein fester Punkt auf der Skala der Kultur der Zeiten*).

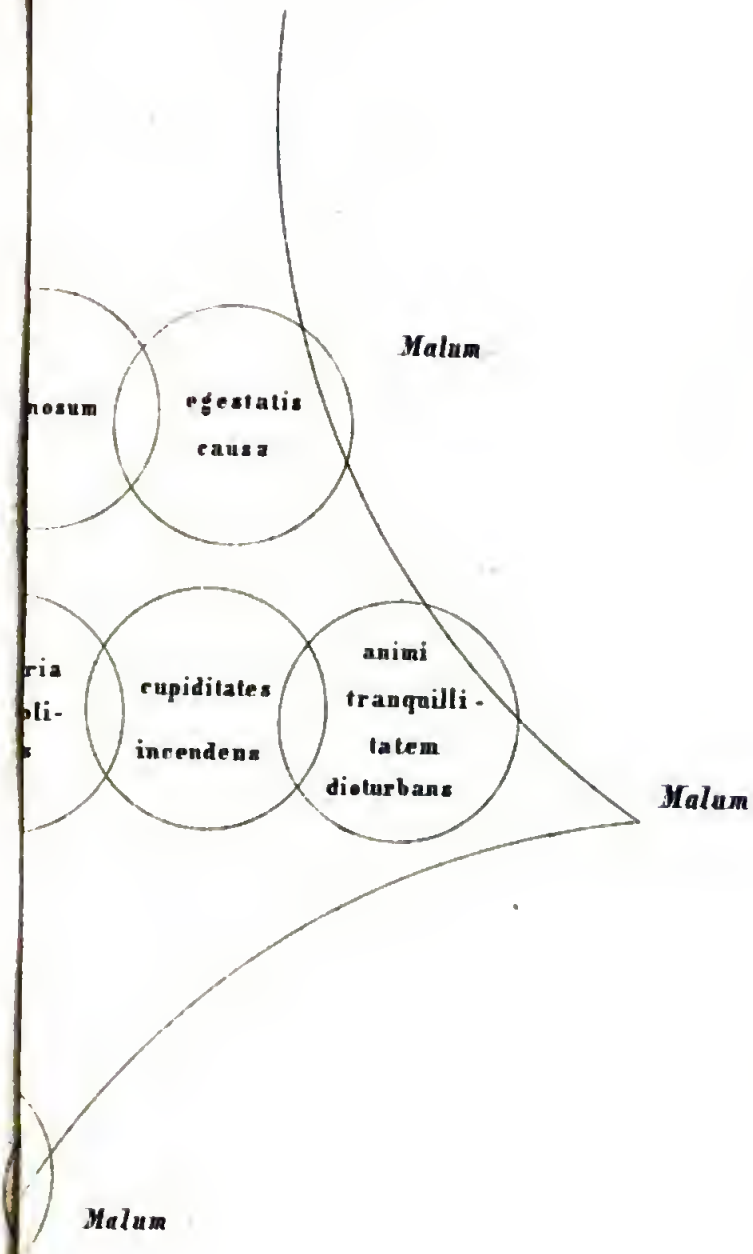
So wenig praktischen Nutzen die Logik haben kann, so ist dennoch wohl nicht zu leugnen, daß sie zum praktischen Behuf erfunden worden. Ihre Entstehung erkläre ich mir auf folgende Weise. Als unter den Eleatikern, Megarikern und Sophisten die Lust am Disputiren sich immer mehr entwickelt hatte und allmälig fast zur Sucht gestiegen war, mußte die Verwirrung, in welche fast jede Disputation gerieth, ihnen bald die Nothwendigkeit eines methodischen Verfahrens fühlbar machen, als Anleitung, zu welchem eine wissenschaftliche Dialektik zu suchen war. Das Erste, was bemerkt werden mußte, war, daß beide streitende Parteien allemal über irgend einen Satz einig seyn mußten, auf welchen die strittigen Punkte zurückzuführen waren, im Disputiren. Der Anfang des methodischen Verfahrens bestand darin, daß man diese gemeinschaftlich anerkannten Sätze förmlich als solche aussprach und an die Spitze der Untersuchung stellte. Diese Sätze aber betrafen Anfangs nur das Materiale der Untersuchung. Man wurde bald inne, daß auch in der Art und Weise, wie man auf die gemeinschaftlich anerkannte Wahrheit zurückging und seine Behauptungen aus ihr abzuleiten suchte, gewisse Formen und Gesetze befolgt wurden, über welche man, obgleich ohne vorhergegangene Uebereinkunft, sich dennoch nie vereinigte, woraus man sah, daß sie der eigenthümliche, in ihrem Wesen liegende Gang der Vernunft selbst seyn mußten, das Formale der Untersuchung. Obgleich nun dieses nicht dem Zweifel und der Uneinigkeit ausgesetzt war, so gerieth doch irgend ein bis zur Pedanterie systematischer Kopf auf den Gedanken, daß es recht schön aussehen und die Vollendung der methodischen Dialektik seyn würde, wenn auch dieses Formelle alles Disputirens, dieses immer gesetzmäßige Verfahren der Vernunft selbst, ebenfalls in abstrakten Sätzen ausgesprochen würde, welche man eben wie jene das Materiale der Untersuchung betreffenden gemeinschaftlich anerkannten Sätze, an die Spitze der Untersuchung stellte, als

*) Hiezu Kap. 9 u. 10 des zweiten Bandes.

den festen Kanon des Disputirens selbst, auf welchen man stets zurückzusehen und sich darauf zu berufen hätte. Indem man auf diese Weise Das, was man bisher wie durch stillschweigende Uebereinkunft befolgt, oder wie instinktmäßig ausgeübt hatte, nunmehr mit Bewußtseyn als Gesetz anerkennen und förmlich aussprechen wollte, fand man allmälig mehr oder minder vollkommene Ausdrücke für logische Grundsätze, wie den Satz vom Widerspruch, vom zureichenden Grunde, vom ausgeschlossenen Dritten, das dictum de omni et nullo, sodann die speciellern Regeln der Syllogistik, wie z. B. ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia u. s. w. Daß man hiemit aber nur langsam und sehr mühsam zu Stande kam und vor dem Aristoteles Alles sehr unvollkommen blieb, sehen wir theils aus der unbeholfenen und weitschweifigen Art, mit der in manchen Platonischen Gesprächen logische Wahrheiten aus Licht gebracht werden, noch besser aber aus dem, was uns Sextus Empirikus von den Streitigkeiten der Megariker über die leichtesten und einfachsten logischen Gesetze und die mühsame Art, wie sie solche zur Deutlichkeit brachten, berichtet (Sext. Emp. adv. Math. L. 8. p. 112 seqq.). Aristoteles aber sammelte, ordnete, berichtigte das Vorgefundene und brachte es zu einer ungleich höhern Vollkommenheit. Wenn man auf diese Weise beachtet, wie der Gang der Griechischen Kultur die Arbeit des Aristoteles vorbereitet und herbeigeführt hatte, wird man wenig geneigt seyn, der Angabe Persischer Schriftsteller Glauben zu schenken, welche uns Jones, sehr für dieselbe eingenommen, mittheilt, daß nämlich Kallisthenes bei den Indern eine fertige Logik vorgefunden und sie seinem Oheim Aristoteles übersandt habe (Asiatic researches, Bd. 4, S. 163). — Daß im traurigen Mittelalter dem disputirsüchtigen, beim Mangel aller Realkenntniß, an Formeln und Worten allein zehrenden Geiste der Scholastiker die Aristotelische Logik höchst willkommen seyn mußte, selbst in ihrer Arabischen Verstümmelung begierig ergriffen und bald zum Mittelpunkt alles Wissens erhoben wurde, läßt sich leicht begreifen. Von ihrem Ansehen zwar seitdem gesunken, hat sie sich dennoch bis auf unsere Zeit im Kredit einer für sich bestehenden, praktischen und höchst nöthigen Wissenschaft erhalten: sogar hat in unsern Tagen die Kantische

Philosophie, die ihren Grundstein eigentlich aus der Logik nahm, wieder ein neues Interesse für sie rege gemacht, welches sie in dieser Hinsicht, d. h. als Mittel zur Erkenntniß des Wesens der Vernunft, auch allerdings verdient.

Wie die richtigen strengen Schlüsse dadurch zu Stande kommen, daß man das Verhältniß der Begriffssphären genau betrachtet, und nur wenn eine Sphäre genau in einer andern und diese wieder ganz in einer dritten enthalten ist, auch die erste für in der dritten ganz enthalten anerkennt; so beruht hingegen die Ueberredungskunst darauf, daß man die Verhältnisse der Begriffssphären nur einer oberflächlichen Betrachtung unterwirft und sie dann seinen Absichten gemäß einseitig bestimmt, hauptsächlich dadurch, daß, wenn die Sphäre eines betrachteten Begriffs nur zum Theil in einer andern liegt, zum Theil aber auch in einer ganz verschiedenen, man sie als ganz in der ersten liegend angiebt, oder ganz in der zweiten, nach der Absicht des Redners. Z. B. wenn von Leidenschaft geredet wird, kann man diese beliebig unter den Begriff der größten Kraft, des mächtigsten Agens in der Welt subsumiren, oder unter den Begriff der Unvernunft, und diesen unter den der Ohnmacht, der Schwäche. Dasselbe Verfahren kann man nun fortsetzen und bei jedem Begriff, auf den die Rede führt, von Neuem anwenden. Fast immer theilen sich in die Sphäre eines Begriffs mehrere andere, deren jede einen Theil des Gebiets des ersteren auf dem ihrigen enthält, selbst aber auch noch mehr außerdem umfaßt: von diesen letzteren Begriffssphären läßt man aber nur die eine beleuchtet werden, unter welche man den ersten Begriff subsumiren will, während man die übrigen unbeachtet liegen läßt, oder verdeckt hält. Auf diesem Kunstgriff beruhen eigentlich alle Ueberredungskünste, alle feineren Sophismen: denn die logischen, wie der mentiens, velatus, cornutus u. s. w. sind für die wirkliche Anwendung offenbar zu plump. Da mir nicht bekannt ist, daß man bisher das Wesen aller Sophistikation und Ueberredung auf diesen letzten Grund ihrer Möglichkeit zurückgeführt und denselben in der eigenthümlichen Beschaffenheit der Begriffe, d. i. in der Erkenntnißweise der Vernunft, nachgewiesen hat; so will ich, da mein Vortrag mich darauf geführt hat, die Sache, so leicht sie auch einzusehen ist, noch durch ein Schema auf der beifolgenden Tafel


Malum
nosum
egestatis causa
ria
oli-
cupiditates incendens
animi tranquilli-tatem dioturbans
Malum
Malum

erläutern, welches zeigen soll, wie die Begriffssphären mannigfaltig in einander greifen und dadurch der Willkür Spielraum geben, von jedem Begriff auf diesen oder jenen andern überzugehen. Nur wünsche ich nicht, daß man durch die Tafel verleitet werde, dieser kleinen beiläufigen Erörterung mehr Wichtigkeit beizulegen, als sie ihrer Natur nach haben kann. Ich habe zum erläuternden Beispiel den Begriff des Reisens gewählt. Seine Sphäre greift in das Gebiet von vier andern, auf jeden von welchen der Ueberredner beliebig übergehen kann: diese greifen wieder in andere Sphären, manche davon zugleich in zwei und mehrere, durch welche der Ueberredner nach Willkür seinen Weg nimmt, immer als wäre es der einzige, und dann zuletzt, je nachdem seine Absicht war, bei Gut oder Uebel anlangt. Nur muß man, bei Verfolgung der Sphären, immer die Richtung vom Centro (dem gegebenen Hauptbegriff) zur Peripherie behalten, nicht aber rückwärts gehen. Die Einkleidung einer solchen Sophistikation kann die fortlaufende Rede, oder auch die strenge Schlußform seyn, je nachdem die schwache Seite des Hörers es anräth. Im Grunde sind die meisten wissenschaftlichen, besonders philosophischen Beweisführungen nicht viel anders beschaffen: wie wäre es sonst auch möglich, daß so Vieles, zu verschiedenen Zeiten, nicht nur irrig angenommen (denn der Irrthum selbst hat einen andern Ursprung), sondern demonstrirt und bewiesen, dennoch aber später grundfalsch befunden worden, z. B. Leibnitz-Wolfische Philosophie, Ptolemäische Astronomie, Stahlsche Chemie, Newtonische Farbenlehre u. s. w. u. s. w.*).

§. 10.

Durch dieses Alles tritt uns immer mehr die Frage nah, wie denn Gewißheit zu erlangen, wie Urtheile zu begründen seien, worin das Wissen und die Wissenschaft bestehe, welche wir, neben der Sprache und dem besonnenen Handeln, als den dritten großen durch die Vernunft gegebenen Vorzug rühmen.

Die Vernunft ist weiblicher Natur: sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat. Durch sich selbst allein hat sie nichts, als die gehaltlosen Formen ihres Operirens. Vollkommen reine

*) Hiezu Kap. 11 des zweiten Bandes.

Vernunfterkenntniß giebt es ſogar keine andere, als die vier Sätze, welchen ich metalogiſche Wahrheit beigelegt habe, alſo die Sätze von der Identität, vom Widerſpruch, vom ausgeſchloſſenen Dritten und vom zureichenden Erkenntnißgrunde. Denn ſelbſt das Uebrige der Logik iſt ſchon nicht mehr vollkommen reine Vernunfterkenntniß, weil es die Verhältniſſe und Kombinationen der Sphären der Begriffe vorausſetzt: aber Begriffe überhaupt ſind erſt da, nach vorhergegangenen anſchaulichen Vorſtellungen, die Beziehung auf welche ihr ganzes Weſen ausmacht, die ſie folglich ſchon vorausſetzen. Da indeſſen dieſe Vorausſetzung ſich nicht auf den beſtimmten Gehalt der Begriffe, ſondern nur allgemein auf ein Daſeyn derſelben erſtreckt; ſo kann die Logik doch, im Ganzen genommen, für reine Vernunftwiſſenſchaft gelten. In allen übrigen Wiſſenſchaften hat die Vernunft den Gehalt aus den anſchaulichen Vorſtellungen erhalten: in der Mathematik aus den vor aller Erfahrung anſchaulich bewußten Verhältniſſen des Raumes und der Zeit; in der reinen Naturwiſſenſchaft, d. h. in dem, was wir vor aller Erfahrung über den Lauf der Natur wiſſen, geht der Gehalt der Wiſſenſchaft aus dem reinen Verſtande hervor, d. h. aus der Erkenntniß a priori des Geſetzes der Kauſalität und deſſen Verbindung mit jenen reinen Anſchauungen des Raumes und der Zeit. In allen anderen Wiſſenſchaften gehört Alles, was nicht aus den eben genannten entlehnt iſt, der Erfahrung an. *Wiſſen* überhaupt heißt: ſolche Urtheile in der Gewalt ſeines Geiſtes zu willkürlicher Reproduktion haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnißgrund haben, d. h. *wahr* ſind. Die abſtrakte Erkenntniß allein iſt alſo ein Wiſſen; dieſes iſt daher durch die Vernunft bedingt, und von den Thieren können wir, genau genommen, nicht ſagen, daß ſie irgend etwas *wiſſen*, wiewohl ſie die anſchauliche Erkenntniß, für dieſe auch Erinnerung und eben deshalb Phantaſie haben, welche überdies ihr Träumen beweiſt. Bewußtſeyn legen wir ihnen bei, deſſen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wiſſen genommen iſt, mit dem des Vorſtellens überhaupt, von welcher Art es auch ſei, zuſammenfällt. Daher auch legen wir der Pflanze zwar Leben, aber kein Bewußtſeyn bei. — *Wiſſen* alſo iſt das abſtrakte Bewußtſeyn, das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft, des auf andere Weiſe überhaupt Erkannten.

§. 11.

In dieser Hinsicht ist nun der eigentliche Gegensatz des Wissens das Gefühl, dessen Erörterung wir deshalb hier einschalten müssen. Der Begriff, den das Wort Gefühl bezeichnet, hat durchaus nur einen negativen Inhalt, nämlich diesen, daß etwas, das im Bewußtseyn gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntniß der Vernunft sei: übrigens mag es seyn, was es will, es gehört unter den Begriff Gefühl, dessen unmäßig weite Sphäre daher die heterogensten Dinge begreift, von denen man nimmer einsieht, wie sie zusammenkommen, so lange man nicht erkannt hat, daß sie allein in dieser negativen Rücksicht, nicht abstrakte Begriffe zu seyn, übereinstimmen. Denn die verschiedensten, ja feindlichsten Elemente liegen ruhig neben einander in jenem Begriff, z. B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Hasses, Abscheues, der Selbstzufriedenheit, der Ehre, der Schande, des Rechts, des Unrechts, Gefühl der Wahrheit, ästhetisches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Gesundheit, Freundschaft, Liebe u. s. w. u. s. w. Durchaus keine Gemeinschaft ist zwischen ihnen, als die negative, daß sie keine abstrakte Vernunfterkenntniß sind; aber dieses wird am auffallendsten, wenn sogar die anschauliche Erkenntniß a priori der räumlichen Verhältnisse, und vollends die des reinen Verstandes unter jenen Begriff gebracht wird, und überhaupt von jeder Erkenntniß, jeder Wahrheit, deren man sich nur erst intuitiv bewußt ist, sie aber noch nicht in abstrakte Begriffe abgesetzt hat, gesagt wird, daß man sie fühle. Hievon will ich, zur Erläuterung, einige Beispiele aus neuern Büchern beibringen, weil sie frappante Belege meiner Erklärung sind. Ich erinnere mich, in der Einleitung einer Verdeutschung des Eukleides gelesen zu haben, man solle die Anfänger in der Geometrie die Figuren erst alle zeichnen lassen, ehe man zum Demonstriren schreite, weil sie alsdann die geometrische Wahrheit schon vorher fühlten, ehe ihnen die Demonstration die vollendete Erkenntniß beibrächte. — Ebenso wird in der „Kritik der Sittenlehre" von F. Schleiermacher geredet vom logi-

schen und mathematischen Gefühl (S. 339), auch vom Gefühl der Gleichheit oder Verschiedenheit zweier Formeln (S. 342); ferner in Tennemanns „Geschichte der Philosophie", Bd. 1, S. 361, heißt es: „Man fühlte, daß die Trugschlüsse nicht richtig waren, konnte aber doch den Fehler nicht entdecken." — So lange man nun diesen Begriff Gefühl nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet und nicht jenes eine negative Merkmal, welches allein ihm wesentlich ist, erkennt, muß derselbe, wegen der übermäßigen Weite seiner Sphäre und seines bloß negativen, ganz einseitig bestimmten und sehr geringen Gehaltes, beständig Anlaß zu Misverständnissen und Streitigkeiten geben. Da wir im Deutschen noch das ziemlich gleichbedeutende Wort Empfindung haben, so würde es dienlich seyn, dieses für die körperlichen Gefühle, als eine Unterart, in Beschlag zu nehmen. Der Ursprung jenes gegen alle anderen disproportionirten Begriffs Gefühl ist aber ohne Zweifel folgender. Alle Begriffe, und nur Begriffe sind es welche Worte bezeichnen, sind nur für die Vernunft da, gehen von ihr aus: man steht mit ihnen also schon auf einem einseitigen Standpunkt. Aber von einem solchen aus erscheint das Nähere deutlich und wird als positiv gesetzt; das Fernere fließt zusammen und wird bald nur noch negativ berücksichtigt: so nennt jede Nation alle Anderen Fremde, der Grieche alle Anderen Barbaren, der Engländer Alles, was nicht England oder Englisch ist, continent und continental, der Gläubige alle Anderen Ketzer, oder Heiden, der Adel alle Anderen roturiers, der Student alle Anderen Philister u. dgl. m. Dieselbe Einseitigkeit, man kann sagen dieselbe rohe Unwissenheit aus Stolz, läßt sich, so sonderbar es auch klingt, die Vernunft selbst zu Schulden kommen, indem sie unter den einen Begriff Gefühl jede Modifikation des Bewußtseyns befaßt, die nur nicht unmittelbar zu ihrer Vorstellungsweise gehört, d. h. nicht abstrakter Begriff ist. Sie hat dieses bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbstkenntniß deutlich geworden war, büßen müssen durch Misverständnisse und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man sogar ein besonderes Gefühlvermögen aufgestellt hat und nun Theorien desselben konstruirt.

§. 12.

Wiſſen, als deſſen kontradiktoriſches Gegentheil ich ſoeben den Begriff Gefühl erörtert habe, iſt, wie geſagt, jede abſtrakte Erkenntniß, d. h. Vernunfterkenntniß. Da nun aber die Vernunft immer nur das anderweitig Empfangene wieder vor die Erkenntniß bringt, ſo erweitert ſie nicht eigentlich unſer Erkennen, ſondern giebt ihm bloß eine andere Form. Nämlich was intuitiv, was in concreto erkannt wurde, läßt ſie abſtrakt und allgemein erkennen. Dies iſt aber ungleich wichtiger, als es, ſo ausgedrückt, dem erſten Blicke ſcheint. Denn alles ſichere Aufbewahren, alle Mittheilbarkeit und alle ſichere und weitreichende Anwendung der Erkenntniß auf das Praktiſche hängt davon ab, daß ſie ein Wiſſen, eine abſtrakte Erkenntniß geworden ſei. Die intuitive Erkenntniß gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächſte, und bleibt bei dieſem ſtehen, weil Sinnlichkeit und Verſtand eigentlich nur ein Objekt zur Zeit auffaſſen können. Jede anhaltende, zuſammengeſetzte, planmäßige Thätigkeit muß daher von Grundſätzen, alſo von einem abſtrakten Wiſſen ausgehen und danach geleitet werden. So iſt z. B. die Erkenntniß, welche der Verſtand vom Verhältniß der Urſach und Wirkung hat, zwar an ſich viel vollkommener, tiefer und erſchöpfender, als was davon in abstracto ſich denken läßt; der Verſtand allein erkennt anſchaulich unmittelbar und vollkommen die Art des Wirkens eines Hebels, Flaſchenzuges, Kammrades, das Ruhen eines Gewölbes in ſich ſelbſt u. ſ. w. Aber wegen der eben berührten Eigenſchaft der intuitiven Erkenntniß, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehen, reicht der bloße Verſtand nicht hin zur Konſtruktion von Maſchinen und Gebäuden: vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anſchauungen abſtrakte Begriffe ſetzen, ſolche zur Richtſchnur des Wirkens nehmen, und waren ſie richtig, ſo wird der Erfolg eintreffen. Ebenſo erkennen wir in reiner Anſchauung vollkommen das Weſen und die Geſetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale; aber um von dieſer Erkenntniß ſichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte ſie zuvor zum abſtrakten Wiſſen geworden ſeyn, wobei ſie freilich die Anſchaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Beſtimmtheit des abſtrakten Wiſſens gewinnt. Alſo erweitert alle

Differentialrechnung eigentlich gar nicht unſere Erkenntniß von den Kurven, enthält nichts mehr, als was ſchon die bloße reine Anſchauung derſelben; aber ſie ändert die Art der Erkenntniß, verwandelt die intuitive in eine abſtrakte, welches für die Anwendung ſo höchſt folgenreich iſt. Hier kommt nun aber noch eine Eigenthümlichkeit unſers Erkenntnißvermögens zur Sprache, welche man bisher wohl nicht bemerken konnte, ſo lange der Unterſchied zwiſchen anſchaulicher und abſtrakter Erkenntniß nicht vollkommen deutlich gemacht war. Es iſt dieſe, daß die Verhältniſſe des Raums nicht unmittelbar und als ſolche in die abſtrakte Erkenntniß übertragen werden können, ſondern hiezu allein die zeitlichen Größen, d. h. die Zahlen geeignet ſind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entſprechenden abſtrakten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Der Begriff Tauſend iſt vom Begriff Zehn genau ſo verſchieden, wie beide zeitliche Größen es in der Anſchauung ſind: wir denken bei Tauſend ein beſtimmt vielfaches von Zehn, in welches wir jenes für die Anſchauung in der Zeit beliebig auflöſen können, d. h. es zählen können. Aber zwiſchen dem abſtrakten Begriff einer Meile und dem eines Fußes, ohne alle anſchauliche Vorſtellung von beiden und ohne Hülfe der Zahl, iſt gar kein genauer und jenen Größen ſelbſt entſprechender Unterſchied. In beiden wird überhaupt nur eine räumliche Größe gedacht, und ſollen beide hinlänglich unterſchieden werden, ſo muß durchaus entweder die räumliche Anſchauung zu Hülfe genommen, alſo ſchon das Gebiet der abſtrakten Erkenntniß verlaſſen werden, oder man muß den Unterſchied in Zahlen denken. Will man alſo von den räumlichen Verhältniſſen abſtrakte Erkenntniß haben, ſo müſſen ſie erſt in zeitliche Verhältniſſe, d. h. in Zahlen, übertragen werden: deswegen iſt nur die Arithmetik, nicht die Geometrie, allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik überſetzt werden, wenn ſie Mittheilbarkeit, genaue Beſtimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktiſche haben ſoll. Zwar läßt ſich ein räumliches Verhältniß als ſolches auch in abstracto denken, z. B. „der Sinus wächſt nach Maaßgabe des Winkels“; aber wenn die Größe dieſes Verhältniſſes angegeben werden ſoll, bedarf es der Zahl. Dieſe Nothwendigkeit, daß der Raum, mit ſeinen drei Dimenſionen, in die Zeit, welche nur eine Dimenſion

hat, überſetzt werden muß, wenn man eine abſtrakte Erkenntniß (d. h. ein Wiſſen, kein bloßes Anſchauen) ſeiner Verhältniſſe haben will, dieſe Nothwendigkeit iſt es, welche die Mathematik ſo ſchwierig macht. Dies wird ſehr deutlich, wenn wir die Anſchauung der Kurven vergleichen mit der analytiſchen Berechnung derſelben, oder auch nur die Tafeln der Logarithmen der trigonometriſchen Funktionen mit der Anſchauung der wechſelnden Verhältniſſe der Theile des Dreiecks, welche durch jene ausgedrückt werden: was hier die Anſchauung in einem Blick, vollkommen und mit äußerſter Genauigkeit auffaßt, nämlich wie der Koſinus abnimmt, indem der Sinus wächſt, wie der Koſinus des einen Winkels der Sinus des andern iſt, das umgekehrte Verhältniß der Ab- und Zunahme beider Winkel u. ſ. w., welches ungeheuern Gewebes von Zahlen, welcher mühſäligen Rechnung bedurfte es nicht, um dieſes in abstracto auszudrücken: wie muß nicht, kann man ſagen, die Zeit mit ihrer einen Dimenſion ſich quälen, um die drei Dimenſionen des Raumes wiederzugeben! Aber dies war nothwendig, wenn wir, zum Behuf der Anwendung, die Verhältniſſe des Raumes in abſtrakte Begriffe niedergelegt beſitzen wollten: unmittelbar konnten jene nicht in dieſe eingehen, ſondern nur durch Vermittelung der rein zeitlichen Größe, der Zahl, als welche allein der abſtrakten Erkenntniß ſich unmittelbar anfügt. Noch iſt bemerkenswerth, daß, wie der Raum ſich ſo ſehr für die Anſchauung eignet und, mittelſt ſeiner drei Dimenſionen, ſelbſt komplicirte Verhältniſſe leicht überſehen läßt, dagegen der abſtrakten Erkenntniß ſich entzieht; umgekehrt die Zeit zwar leicht in die abſtrakten Begriffe eingeht, dagegen aber der Anſchauung ſehr wenig giebt: unſere Anſchauung der Zahlen in ihrem eigenthümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raumes, geht kaum bis Zehn; darüber hinaus haben wir nur noch abſtrakte Begriffe, nicht mehr anſchauliche Erkenntniß der Zahlen: hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraiſchen Zeichen genau beſtimmte abſtrakte Begriffe.

Nebenbei iſt hier zu bemerken, daß manche Geiſter nur im anſchaulich Erkannten völlige Befriedigung finden. Grund und Folge des Seyns im Raum anſchaulich dargelegt, iſt es, was ſie ſuchen: ein Eukleidiſcher Beweis, oder eine arithmetiſche Auflöſung räumlicher Probleme, ſpricht ſie nicht an. Andere Geiſter hin-

gegen verlangen die zur Anwendung und Mittheilung allein brauchbaren abstrakten Begriffe: sie haben Geduld und Gedächtniß für abstrakte Sätze, Formeln, Beweisführungen in langen Schlußketten, und Rechnungen, deren Zeichen die komplicirtesten Abstraktionen vertreten. Diese suchen Bestimmtheit: jene Anschaulichkeit. Der Unterschied ist charakteristisch.

Das Wissen, die abstrakte Erkenntniß, hat ihren größten Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbehalten zu werden: erst hiedurch wird sie für das Praktische so unschätzbar wichtig. Einer kann vom kausalen Zusammenhange der Veränderungen und Bewegungen natürlicher Körper eine unmittelbare anschauliche Erkenntniß im bloßen Verstande haben und in derselben völlige Befriedigung finden; aber zur Mittheilung wird sie erst geschickt, nachdem er sie in Begriffen fixirt hat. Selbst für das Praktische ist eine Erkenntniß der erstern Art hinreichend, sobald er auch die Ausführung ganz allein übernimmt, und zwar in einer, während noch die anschauliche Erkenntniß lebendig ist, ausführbaren Handlung; nicht aber, wenn er fremder Hülfe, oder auch nur eines zu verschiedenen Zeiten eintretenden eigenen Handelns und daher eines überlegten Planes bedarf. So kann z. B. ein geübter Billiardspieler eine vollständige Kenntniß der Gesetze des Stoßes elastischer Körper auf einander haben, bloß im Verstande, bloß für die unmittelbare Anschauung, und er reicht damit vollkommen aus: hingegen hat nur der wissenschaftliche Mechaniker ein eigentliches Wissen jener Gesetze, d. h. eine Erkenntniß in abstracto davon. Selbst zur Konstruktion von Maschinen reicht jene bloß intuitive Verstandeserkenntniß hin, wenn der Erfinder der Maschine sie auch allein ausführt, wie man oft an talentvollen Handwerkern ohne alle Wissenschaft sieht: hingegen sobald mehrere Menschen und eine zusammengesetzte, zu verschiedenen Zeitpunkten eintretende Thätigkeit derselben zur Ausführung einer mechanischen Operation, einer Maschine, eines Baues nöthig sind, muß der, welcher sie leitet, den Plan in abstracto entworfen haben, und nur durch Beihülfe der Vernunft ist eine solche zusammenwirkende Thätigkeit möglich. Merkwürdig ist es aber, daß bei jener erstern Art von Thätigkeit, wo Einer allein, in einer ununterbrochenen Handlung etwas ausführen soll, das Wissen, die Anwendung der

Vernunft, die Reflexion ihm ſogar oft hinderlich ſeyn kann, z. B. eben beim Billiardſpielen, beim Fechten, beim Stimmen eines Inſtruments, beim Singen: hier muß die anſchauliche Erkenntniß die Thätigkeit unmittelbar leiten: das Durchgehen durch die Reflexion macht ſie unſicher, indem es die Aufmerkſamkeit theilt und den Menſchen verwirrt. Darum führen Wilde und rohe Menſchen, die ſehr wenig zu denken gewohnt ſind, manche Leibesübungen, den Kampf mit Thieren, das Treffen mit dem Pfeil u. dgl. mit einer Sicherheit und Geſchwindigkeit aus, die der reflektirende Europäer nie erreicht, eben weil ſeine Ueberlegung ihn ſchwanken und zaudern macht: denn er ſucht z. B. die rechte Stelle, oder den rechten Zeitpunkt, aus dem gleichen Abſtand von beiden falſchen Extremen zu finden: der Naturmenſch trifft ſie unmittelbar, ohne auf die Abwege zu reflektiren. Ebenſo hilft es mir nicht, wenn ich den Winkel, in welchem ich das Raſiermeſſer anzuſetzen habe, nach Graden und Minuten in abstracto anzugeben weiß, wenn ich ihn nicht intuitiv kenne, d. h. im Griff habe. Auf gleiche Weiſe ſtörend iſt ferner die Anwendung der Vernunft bei dem Verſtändniß der Phyſiognomie: auch dieſes muß unmittelbar durch den Verſtand geſchehen: der Ausdruck, die Bedeutung der Züge läßt ſich nur fühlen, ſagt man, d. h. eben geht nicht in die abſtrakten Begriffe ein. Jeder Menſch hat ſeine unmittelbare intuitive Phyſiognomik und Pathognomik: doch erkennt Einer deutlicher, als der Andere, jene signatura rerum. Aber eine Phyſiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen iſt nicht zu Stande zu bringen; weil die Nüancen hier ſo fein ſind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann; daher das abſtrakte Wiſſen ſich zu ihnen verhält, wie ein muſiviſches Bild zu einem van der Werft oder Denner: wie, ſo fein auch die Muſaik iſt, die Gränzen der Steine doch ſtets bleiben und daher kein ſtetiger Uebergang einer Tinte in die andere möglich iſt; ſo ſind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und ſcharfen Begränzung, ſo fein man ſie auch durch nähere Beſtimmung ſpalten möchte, ſtets unfähig, die feinen Modifikationen des Anſchaulichen zu erreichen, auf welche es, bei der hier zum Beiſpiel genommenen Phyſiognomik, gerade ankommt.*).

*) Ich bin dieſerwegen der Meinung, daß die Phyſiognomik nicht weiter mit Sicherheit gehen kann, als zur Aufſtellung einiger ganz allgemeiner

Dieſe nämliche Beſchaffenheit der Begriffe, welche ſie den Steinen des Muſivbildes ähnlich macht, und vermöge welcher die Anſchauung ſtets ihre Aſymptote bleibt, iſt auch der Grund, weshalb in der Kunſt nichts Gutes durch ſie geleiſtet wird. Will der Sänger, oder Virtuoſe, ſeinen Vortrag durch Reflexion leiten, ſo bleibt er todt. Das Selbe gilt vom Komponiſten, vom Maler, ja vom Dichter: immer bleibt für die Kunſt der Begriff unfruchtbar: bloß das Techniſche in ihr mag er leiten: ſein Gebiet iſt die Wiſſenſchaft. Wir werden im dritten Buch näher unterſuchen, weshalb alle ächte Kunſt aus der anſchaulichen Erkenntniß hervorgeht, nie aus dem Begriff. — Sogar auch in Hinſicht auf das Betragen, auf die perſönliche Annehmlichkeit im Umgange, taugt der Begriff nur negativ, um die groben Ausbrüche des Egoismus und der Beſtialität zurückzuhalten, wie denn die Höflichkeit ſein löbliches Werk iſt; aber das Anziehende, Gratioſe, Einnehmende des Betragens, das Liebevolle und Freundliche, darf nicht aus dem Begriff hervorgegangen ſeyn: ſonſt

„fühlt man Abſicht und man iſt verſtimmt." —

Alle Verſtellung iſt Werk der Reflexion; aber auf die Dauer und unausgeſetzt iſt ſie nicht haltbar: nemo potest personam diu ferre fictam, ſagt Seneka, im Buche de clementia: auch wird ſie dann meiſtens erkannt und verfehlt ihre Wirkung. Im hohen Lebensdrange, wo es ſchneller Entſchlüſſe, kecken Handelns, raſchen und feſten Ergreifens bedarf, iſt zwar Vernunft nöthig, kann aber, wenn ſie die Oberhand gewinnt und das intuitive, unmittelbare, rein verſtändige Ausfinden und zugleich Ergreifen des Rechten verwirrend hindert und Unentſchloſſenheit herbeiführt, leicht Alles verderben.

Regeln, z. B. ſolcher: in Stirn und Auge iſt das Intellektuale, im Munde und der untern Geſichtshälfte das Ethiſche, die Willensäußerungen, zu leſen; — Stirn und Auge erläutern ſich gegenſeitig, jedes von beiden, ohne das andere geſehen, iſt nur halb verſtändlich; — Genie iſt nie ohne hohe, breite, ſchön gewölbte Stirn; dieſe aber oft ohne jenes; — von einem geiſtreichen Ausſehen iſt auf Geiſt um ſo ſicherer zu ſchließen, je häßlicher das Geſicht iſt, und von einem dummen Ausſehen auf Dummheit deſto ſicherer, je ſchöner das Geſicht iſt; weil Schönheit, als Angemeſſenheit zu dem Typus der Menſchheit, ſchon an und für ſich auch den Ausdruck geiſtiger Klarheit trägt, Häßlichkeit ſich entgegengeſetzt verhält, u. ſ. w.

Endlich geht auch Tugend und Heiligkeit nicht aus Reflexion hervor, sondern aus der innern Tiefe des Willens und deren Verhältniß zum Erkennen. Diese Erörterung gehört an eine ganz andere Stelle dieser Schrift: nur so viel mag ich hier bemerken, daß die auf das Ethische sich beziehenden Dogmen in der Vernunft ganzer Nationen die selben seyn können, aber das Handeln in jedem Individuo ein anderes, und so auch umgekehrt: das Handeln geschieht, wie man spricht, nach Gefühlen: d. h. eben nur nicht nach Begriffen, nämlich dem ethischen Gehalte nach. Die Dogmen beschäftigen die müßige Vernunft: das Handeln geht zuletzt unabhängig von ihnen seinen Gang, meistens nicht nach abstracten, sondern nach unausgesprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Mensch selbst ist. Daher, wie verschieden auch die religiösen Dogmen der Völker sind, so ist doch bei allen die gute That von unaussprechlicher Zufriedenheit, die böse von unendlichem Grausen begleitet: erstere erschüttert kein Spott: von letzterem befreit keine Absolution des Beichtvaters. Jedoch soll hiedurch nicht geleugnet werden, daß bei der Durchführung eines tugendhaften Wandels Anwendung der Vernunft nöthig sei: nur ist sie nicht die Quelle desselben; sondern ihre Funktion ist eine untergeordnete, nämlich die Bewahrung gefaßter Entschlüsse, das Vorhalten der Maximen, zum Widerstand gegen die Schwäche des Augenblicks und zur Konsequenz des Handelns. Das Selbe leistet sie am Ende auch in der Kunst, wo sie doch ebenso in der Hauptsache nichts vermag, aber die Ausführung unterstützt, eben weil der Genius nicht in jeder Stunde zu Gebote steht, das Werk aber doch in allen Theilen vollendet und zu einem Ganzen gerundet seyn soll*).

§. 13.

Alle diese Betrachtungen sowohl des Nutzens, als des Nachtheils der Anwendung der Vernunft, sollen dienen deutlich zu machen, daß, obwohl das abstrakte Wissen der Reflex der anschaulichen Vorstellung und auf diese gegründet ist, es ihr doch keineswegs so kongruirt, daß es überall die Stelle derselben ver-

*) Hiezu Kap. 7 des zweiten Bandes.

treten könnte: vielmehr entſpricht es ihr nie ganz genau; daher, wie wir geſehen haben, zwar viele der menſchlichen Verrichtungen nur durch Hülfe der Vernunft und des überlegten Verfahrens, jedoch einige beſſer ohne deren Anwendung zu Stande kommen. — Eben jene Inkongruenz der anſchaulichen und der abſtrakten Erkenntniß, vermöge welcher dieſe ſich jener immer nur ſo annähert, wie die Muſivarbeit der Malerei, iſt nun auch der Grund eines ſehr merkwürdigen Phänomens, welches, eben wie die Vernunft, der menſchlichen Natur ausſchließlich eigen iſt, deſſen bisher immer von Neuem verſuchte Erklärungen aber alle ungenügend ſind: ich meyne das Lachen. Wir können, dieſes ſeines Urſprunges wegen, uns einer Erörterung deſſelben an dieſer Stelle nicht entziehen, obwohl ſie unſern Gang von Neuem aufhält. Das Lachen entſteht jedesmal aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwiſchen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn, in irgend einer Beziehung, gedacht worden waren, und es iſt ſelbſt eben nur der Ausdruck dieſer Inkongruenz. Sie tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objekte durch einen Begriff gedacht und ſeine Identität auf ſie übertragen wird; darauf aber eine gänzliche Verſchiedenheit derſelben im Uebrigen es auffallend macht, daß der Begriff nur in einer einſeitigen Rückſicht auf ſie paßte. Ebenſo oft jedoch iſt es ein einziges reales Objekt, deſſen Inkongruenz zu dem Begriff, dem es einerſeits mit Recht ſubſumirt worden, plötzlich fühlbar wird. Je richtiger nun einerſeits die Subſumtion ſolcher Wirklichkeiten unter den Begriff iſt, und je größer und greller andererſeits ihre Unangemeſſenheit zu ihm, deſto ſtärker iſt die aus dieſem Gegenſatz entſpringende Wirkung des Lächerlichen. Jedes Lachen alſo entſteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subſumtion; gleichviel ob dieſe durch Worte, oder Thaten ſich ausſpricht. Dies iſt in der Kürze die richtige Erklärung des Lächerlichen.

Ich werde mich hier nicht damit aufhalten, Anekdoten als Beiſpiele deſſelben zu erzählen, um daran meine Erklärung zu erläutern: denn dieſe iſt ſo einfach und faßlich, daß ſie deſſen nicht bedarf, und zum Beleg derſelben iſt jedes Lächerliche, deſſen ſich der Leſer erinnert, auf gleiche Weiſe tauglich. Wohl aber erhält unſere Erklärung Beſtätigung und Erläuterung zugleich durch die

Entfaltung zweier Arten des Lächerlichen, in welche es zerfällt, und die eben aus jener Erklärung hervorgehen. Entweder nämlich sind in der Erkenntniß zwei oder mehrere sehr verschiedene reale Objekte, anschauliche Vorstellungen, vorhergegangen, und man hat sie willkürlich durch die Einheit eines beide fassenden Begriffes identifizirt: diese Art des Lächerlichen heißt Witz. Oder aber umgekehrt, der Begriff ist in der Erkenntniß zuerst da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieselbe, zum Handeln über: Objekte, die übrigens grundverschieden, aber alle in jenem Begriffe gedacht sind, werden nun auf gleiche Weise angesehen und behandelt, bis ihre übrige große Verschiedenheit zur Ueberraschung und zum Erstaunen des Handelnden hervortritt: diese Art des Lächerlichen heißt Narrheit. Demnach ist jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall, oder eine närrische Handlung, je nachdem von der Diskrepanz der Objekte auf die Identität des Begriffs, oder aber umgekehrt gegangen wurde: ersteres immer willkürlich, letzteres immer unwillkürlich und von Außen aufgedrungen. Diesen Ausgangspunkt nun aber scheinbar umzukehren und Witz als Narrheit zu maskiren, ist die Kunst des Hofnarren und des Hanswurst: ein solcher, der Diversität der Objekte sich wohl bewußt, vereinigt dieselben, mit heimlichem Witz, unter einem Begriff, von welchem sodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diversität der Objekte diejenige Ueberraschung erhält, welche er selbst sich vorbereitet hatte. — Es ergiebt sich aus dieser kurzen, aber hinreichenden Theorie des Lächerlichen, daß, letztern Fall der Lustigmacher bei Seite gesetzt, der Witz sich immer in Worten zeigen muß, die Narrheit aber meistens in Handlungen, wiewohl auch in Worten, wenn sie nämlich nur ihr Vorhaben ausspricht, statt es wirklich zu vollführen, oder auch sich in bloßen Urtheilen und Meinungen äußert.

Zur Narrheit gehört auch die Pedanterei. Sie entsteht daraus, daß man wenig Zutrauen zu seinem eigenen Verstande hat und daher ihm es nicht überlassen mag, im einzelnen Fall unmittelbar das Rechte zu erkennen, demnach ihn ganz und gar unter die Vormundschaft der Vernunft stellt und sich dieser überall bedienen, d. h. immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen ausgehen und sich genau an sie halten will, im Leben, in der Kunst, ja im ethischen Wohlverhalten Daher das der Pedan-

terei eigene Kleben an der Form, an der Manier, am Ausdruck und Wort, welche bei ihr an die Stelle des Weſens der Sache treten. Da zeigt ſich denn bald die Inkongruenz des Begriffs zur Realität, zeigt ſich, wie jener nie auf das Einzelne herabgeht und wie ſeine Allgemeinheit und ſtarre Beſtimmtheit nie genau zu den feinen Nüancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit paſſen kann. Der Pedant kommt daher mit ſeinen allgemeinen Maximen im Leben faſt immer zu kurz, zeigt ſich unklug, abgeſchmackt, unbrauchbar: in der Kunſt, für die der Begriff unfruchtbar iſt, producirt er lebloſe, ſteife, manierirte Fehlgeburten. Sogar in ethiſcher Hinſicht kann der Vorſatz, recht oder edel zu handeln, nicht überall nach abſtrakten Maximen ausgeführt werden; weil in vielen Fällen die unendlich fein nüancirte Beſchaffenheit der Umſtände eine unmittelbar aus dem Charakter hervorgegangene Wahl des Rechten nöthig macht, indem die Anwendung bloß abſtrakter Maximen theils, weil ſie nur halb paſſen, falſche Reſultate giebt, theils nicht durchzuführen iſt, indem ſie dem individuellen Charakter des Handelnden fremd ſind und dieſer ſich nie ganz verleugnen läßt: daher dann Inkonſequenzen folgen. Wir können Kanten, ſofern er zur Bedingung des moraliſchen Werths einer Handlung macht, daß ſie aus rein vernünftigen abſtrakten Maximen, ohne alle Neigung oder momentane Aufwallung geſchehe, vom Vorwurf der Veranlaſſung moraliſcher Pedanterei nicht ganz frei ſprechen; welcher Vorwurf auch der Sinn des Schillerſchen Epigramms, „Gewiſſensſkrupel" überſchrieben, iſt. — Wenn, beſonders in politiſchen Angelegenheiten, geredet wird von Doktrinairs, Theoretikern, Gelehrten u. ſ. w.; ſo ſind Pedanten gemeint, d. h. Leute, welche die Dinge wohl in abstracto, aber nicht in concreto kennen. Die Abſtraktion beſteht im Wegdenken der näheren Beſtimmungen: gerade auf dieſe aber kommt im Praktiſchen ſehr viel an.

Noch iſt, zur Vervollſtändigung der Theorie, eine Afterart des Witzes zu erwähnen, das Wortſpiel, calembourg, pun, zu welchem auch die Zweideutigkeit, l'équivoque, deren Hauptgebrauch der obſcöne (die Zote) iſt, gezogen werden kann. Wie der Witz zwei ſehr verſchiedene reale Objekte unter einen Begriff zwingt, ſo bringt das Wortſpiel zwei verſchiedene Begriffe, durch Benutzung des Zufalls, unter ein Wort: der ſelbe Kontraſt entſteht

wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Weſen der Dinge, ſondern aus dem Zufall der Namengebung entſprungen iſt. Beim Witz iſt die Identität im Begriff, die Verſchiedenheit in der Wirklichkeit; beim Wortſpiel aber iſt die Verſchiedenheit in den Begriffen und die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. Es wäre nur ein etwas zu geſuchtes Gleichniß, wenn man ſagte, das Wortſpiel verhalte ſich zum Witz, wie die Parabel des obern umgekehrten Kegels zu der des untern. Der Misverſtand des Worts aber, oder das quid pro quo, iſt der unwillkürliche Calembourg, und verhält ſich zu dieſem gerade ſo wie die Narrheit zum Witz; daher auch muß oft der Harthörige, ſo gut wie der Narr, Stoff zum Lachen geben, und ſchlechte Komödienſchreiber brauchen jenen ſtatt dieſen, um Lachen zu erregen.

Ich habe das Lachen hier bloß von der pſychiſchen Seite betrachtet: hinſichtlich der phyſiſchen verweiſe ich auf das in Parerga, Bd. 2, Kap. 6, §. 96, S. 134 erſte Aufl. (2. Aufl. §. 98), darüber Beigebrachte*).

§. 14.

Von allen dieſen mannigfaltigen Betrachtungen, durch welche hoffentlich der Unterſchied und das Verhältniß zwiſchen der Erkenntnißweiſe der Vernunft, dem Wiſſen, dem Begriff einerſeits, und der unmittelbaren Erkenntniß in der reinſinnlichen, mathematiſchen Anſchauung und der Auffaſſung durch den Verſtand andererſeits, zu völliger Deutlichkeit gebracht iſt, ferner auch von den epiſodiſchen Erörterungen über Gefühl und Lachen, auf welche wir durch die Betrachtung jenes merkwürdigen Verhältniſſes unſerer Erkenntnißweiſen faſt unumgänglich geleitet wurden, — kehre ich nunmehr zurück zur fernern Erörterung der Wiſſenſchaft, als des, neben Sprache und beſonnenem Handeln, dritten Vorzugs, den die Vernunft dem Menſchen giebt. Die allgemeine Betrachtung der Wiſſenſchaft, die uns hier obliegt, wird theils ihre Form, theils die Begründung ihrer Urtheile, endlich auch ihren Gehalt betreffen.

*) Hiezu Kap. 8 des zweiten Bandes.

Wir haben geſehen, daß, die Grundlage der reinen Logik ausgenommen, alles Wiſſen überhaupt ſeinen Urſprung nicht in der Vernunft ſelbſt hat; ſondern, anderweitig als anſchauliche Erkenntniß gewonnen, in ihr niedergelegt iſt, indem es dadurch in eine ganz andere Erkenntnißweiſe, die abſtrakte, übergieng. Alles Wiſſen, d. h. zum Bewußtſeyn in abstracto erhobene Erkenntniß, verhält ſich zur eigentlichen Wiſſenſchaft, wie ein Bruchſtück zum Ganzen. Jeder Menſch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des ſich darbietenden Einzelnen, ein Wiſſen um mancherlei Dinge erlangt: aber nur wer ſich die Aufgabe macht, über irgend eine Art von Gegenſtänden vollſtändige Erkenntniß in abstracto zu erlangen, ſtrebt nach Wiſſenſchaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art ausſondern; daher ſteht an der Spitze jeder Wiſſenſchaft ein Begriff, durch welchen der Theil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem ſie eine vollſtändige Erkenntniß in abstracto verſpricht: z. B. der Begriff der räumlichen Verhältniſſe, oder des Wirkens unorganiſcher Körper auf einander, oder der Beſchaffenheit der Pflanzen, der Thiere, oder der ſucceſſiven Veränderungen der Oberfläche des Erdballs, oder der Veränderungen des Menſchengeſchlechts im Ganzen, oder des Baues einer Sprache u. ſ. w. Wollte die Wiſſenſchaft die Kenntniß von ihrem Gegenſtande dadurch erlangen, daß ſie alle durch den Begriff gedachten Dinge einzeln erforſchte, bis ſie ſo allmälig das Ganze erkannt hätte; ſo würde theils kein menſchliches Gedächtniß zureichen, theils keine Gewißheit der Vollſtändigkeit zu erlangen ſeyn. Daher benutzt ſie jene oben erörterte Eigenthümlichkeit der Begriffsſphären, einander einzuſchließen, und geht hauptſächlich auf die weiteren Sphären, welche innerhalb des Begriffs ihres Gegenſtandes überhaupt liegen: indem ſie deren Verhältniſſe zu einander beſtimmt hat, iſt eben damit auch alles in ihnen Gedachte im Allgemeinen mit beſtimmt und kann nun, mittelſt Ausſonderung immer engerer Begriffsſphären, genauer und genauer beſtimmt werden. Hiedurch wird es möglich, daß eine Wiſſenſchaft ihren Gegenſtand ganz umfaſſe. Dieſer Weg, den ſie zur Erkenntniß geht, nämlich vom Allgemeinen zum Beſonderen, unterſcheidet ſie vom gemeinen Wiſſen: daher iſt die ſyſtematiſche Form ein weſentliches und charakteriſtiſches Merkmal der Wiſſenſchaft. Die Verbindung der allgemeinſten Begriffs-

sphären jeder Wissenschaft, d. h. die Kenntniß ihrer obersten Sätze, ist unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung: wie weit man von diesen auf die mehr besonderen Sätze gehen will, ist beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, sondern den Umfang der Gelehrsamkeit. — Die Zahl der oberen Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet sind, ist in den verschiedenen Wissenschaften sehr verschieden, so daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Koordination ist; in welcher Hinsicht jene mehr die Urtheilskraft, diese das Gedächtniß in Anspruch nehmen. Es war schon den Scholastikern bekannt*), daß, weil der Schluß zwei Prämissen erfordert, keine Wissenschaft von einem einzigen nicht weiter abzuleitenden Obersatz ausgehen kann; sondern deren mehrere, wenigstens zwei, haben muß. Die eigentlich klassifizirenden Wissenschaften: Zoologie, Botanik, auch Physik und Chemie, sofern diese letzteren auf wenige Grundkräfte alles unorganische Wirken zurückführen, haben die meiste Subordination; hingegen hat Geschichte eigentlich gar keine, da das Allgemeine in ihr bloß in der Uebersicht der Hauptperioden besteht, aus denen aber die besonderen Begebenheiten sich nicht ableiten lassen und ihnen nur der Zeit nach subordinirt, dem Begriff nach koordinirt sind: daher Geschichte, genau genommen, zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist. In der Mathematik sind zwar, nach der Eukleidischen Behandlung, die Axiome die allein indemonstrabeln Obersätze und ihnen alle Demonstrationen stufenweise streng subordinirt: jedoch ist diese Behandlung ihr nicht wesentlich, und in der That hebt jeder Lehrsatz doch wieder eine neue räumliche Konstruktion an, die an sich von den vorherigen unabhängig ist und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus sich selbst, in der reinen Anschauung des Raumes, in welcher auch die verwickelteste Konstruktion eigentlich so unmittelbar evident ist, wie das Axiom: doch davon ausführlich weiter unten. Inzwischen bleibt immer jeder mathematische Satz doch eine allgemeine Wahrheit, welche für unzählige einzelne Fälle gilt, auch ist ein stufenweiser Gang von den einfachen Sätzen zu den komplicirten, welche auf jene zurückzuführen sind, ihr wesentlich: also ist Mathematik in jeder Hinsicht Wissenschaft. — Die

*) Suarez, Disput. metaphysicae, disp. III, sect. 3, tit. 3.

Vollkommenheit einer Wiſſenſchaft als ſolcher, d. h. der Form nach, beſteht darin, daß ſo viel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze ſei. Das allgemein wiſſenſchaftliche Talent iſt demnach die Fähigkeit, die Begriffsſphären nach ihren verſchiedenen Beſtimmungen zu ſubordiniren, damit, wie Platon wiederholentlich anempfiehlt, nicht bloß ein Allgemeines und unmittelbar unter dieſem eine unüberſehbare Mannigfaltigkeit neben einander geſtellt die Wiſſenſchaft ausmache; ſondern vom Allgemeinſten zum Beſonderen die Kenntniß allmälig herabſchreite, durch Mittelbegriffe und nach immer näheren Beſtimmungen gemachte Eintheilungen. Nach Kants Ausdrücken heißt dies, dem Geſetz der Homogeneität und dem der Specifikation gleichmäßig Genüge leiſten. Eben daraus aber, daß dieſes die eigentliche wiſſenſchaftliche Vollkommenheit ausmacht, ergiebt ſich, daß der Zweck der Wiſſenſchaft nicht größere Gewißheit iſt: denn dieſe kann auch die abgeriſſenſte einzelne Erkenntniß ebenſo ſehr haben; ſondern Erleichterung des Wiſſens, durch die Form deſſelben, und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollſtändigkeit des Wiſſens. Es iſt deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wiſſenſchaftlichkeit der Erkenntniß in der größern Gewißheit beſtehe, und ebenſo falſch iſt die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wiſſenſchaften im eigentlichen Sinne wären; weil nur in ihnen, wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumſtößliche Gewißheit der Erkenntniß iſt. Dieſer letztere Vorzug ſelbſt iſt ihnen nicht abzuſtreiten: nur giebt er ihnen keinen beſondern Anſpruch auf Wiſſenſchaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, ſondern in der durch das ſtufenweiſe Herabſteigen vom Allgemeinen zum Beſonderen begründeten ſyſtematiſchen Form der Erkenntniß liegt. — Dieſer den Wiſſenſchaften eigenthümliche Weg der Erkenntniß, vom Allgemeinen zum Beſonderen, bringt es mit ſich, daß in ihnen Vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, alſo durch Beweiſe, begründet wird, und dies hat den alten Irrthum veranlaßt, daß nur das Bewieſene vollkommen wahr ſei und jede Wahrheit eines Beweiſes bedürfe; da vielmehr im Gegentheil jeder Beweis einer unbewieſenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn, oder auch wieder ſeine Beweiſe, ſtützt: daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten ſo vor-

zuziehen ist, wie Wasser aus der Quelle dem aus dem Aquädukt. Anschauung, theils reine a priori, wie sie die Mathematik, theils empirische a posteriori, wie sie alle anderen Wissenschaften begründet, ist die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wissenschaft. (Auszunehmen ist allein die auf nichtanschauliche, aber doch unmittelbare Kenntniß der Vernunft von ihren eigenen Gesetzen gegründete Logik.) Nicht die bewiesenen Urtheile, noch ihre Beweise; sondern jene aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urtheile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die anderen wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urtheile zu begründen, solche Grundvesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben; das ist das Werk der Urtheilskraft, welche in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstrakte Bewußtseyn zu übertragen, besteht, und demnach die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft ist. Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maaß überschreitende Stärke derselben in einem Individuo kann die Wissenschaften wirklich weiter bringen: aber Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweisen, zu schließen, vermag Jeder, der nur gesunde Vernunft hat. Hingegen das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixiren, so daß einerseits das Gemeinsame vieler realen Objekte durch einen Begriff, andererseits ihr Verschiedenes durch ebenso viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene, trotz einer theilweisen Uebereinstimmung, doch als verschieden, dann aber wieder das Identische, trotz einer theilweisen Verschiedenheit, doch als identisch erkannt und gedacht wird, Alles gemäß dem Zweck und der Rücksicht, die jedesmal obwalten: dies Alles thut die Urtheilskraft. Mangel derselben ist Einfalt. Der Einfältige verkennt bald die theilweise oder relative Verschiedenheit des in einer Rücksicht Identischen, bald die Identität des relativ oder theilweise Verschiedenen. Uebrigens kann auch auf diese Erklärung der Urtheilskraft Kants Eintheilung derselben in reflektirende und subsumirende angewandt werden, je nachdem sie nämlich von den anschaulichen Objekten zum Begriff, oder von diesem zu jenen übergeht, in beiden Fällen immer

vermittelnd zwischen der anschaulichen Erkenntniß des Verstandes und der reflektiven der Vernunft. — Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüsse herauszubringen wäre; sondern die Nothwendigkeit, sie bloß durch Schlüsse zu begründen, ist immer nur relativ, ja subjektiv. Da alle Beweise Schlüsse sind, so ist für eine neue Wahrheit nicht zuerst ein Beweis, sondern unmittelbare Evidenz zu suchen, und nur so lange es an dieser gebricht, der Beweis einstweilen aufzustellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft seyn; so wenig als ein Gebäude in der Luft stehn kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt. Alle letzte, d. h. ursprüngliche Evidenz, ist eine anschauliche: dies verräth schon das Wort. Demnach ist sie entweder eine empirische, oder aber auf die Anschauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründet: in beiden Fällen liefert sie daher nur immanente, nicht transscendente Erkenntniß. Jeder Begriff hat seinen Werth und sein Daseyn allein in der, wenn auch sehr vermittelten Beziehung auf eine anschauliche Vorstellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zusammengesetzten Urtheilen, und von den ganzen Wissenschaften. Daher muß es irgendwie möglich seyn, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgetheilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen. Am schwersten ist dies gewiß bei manchen komplicirten mathematischen Sätzen, zu denen wir allein an Schlußketten gelangen, z. B. die Berechnung der Sehnen und Tangenten zu allen Bögen, mittelst Schlüssen aus dem Pythagoreischen Lehrsatze: allein auch eine solche Wahrheit kann nicht wesentlich und allein auf abstrakten Sätzen beruhen, und auch die ihr zum Grunde liegenden räumlichen Verhältnisse müssen für die reine Anschauung a priori so hervorgehoben werden können, daß ihre abstrakte Aussage unmittelbar begründet wird. Vom Beweisen in der Mathematik wird aber sogleich ausführlich die Rede seyn.

Wohl wird oft und in hohem Tone geredet von Wissenschaften, welche durchweg auf richtigen Schlüssen aus sichern Prämissen beruhen und deshalb unumstößlich wahr seien. Allein durch rein logische Schlußketten wird man, seien die Prämissen auch noch

ſo wahr, nie mehr erhalten, als eine Verdeutlichung und Ausführung Deſſen, was ſchon in den Prämiſſen fertig liegt: man wird alſo nur explicite darlegen was daſelbſt implicite verſtanden war. Mit jenen angerühmten Wiſſenſchaften meint man jedoch beſonders die mathematiſchen, namentlich die Aſtronomie. Die Sicherheit dieſer letzteren ſtammt aber daher, daß ihr die a priori gegebene, alſo unfehlbare, Anſchauung des Raumes zum Grunde liegt, alle räumlichen Verhältniſſe aber eines aus dem andern, mit einer Nothwendigkeit (Seynsgrund), welche Gewißheit a priori liefert, folgen und ſich daher mit Sicherheit aus einander ableiten laſſen. Zu dieſen mathematiſchen Beſtimmungen kommt hier nur noch eine einzige Naturkraft, die Schwere, welche genau im Verhältniß der Maſſen und des Quadrats der Entfernung wirkt, und endlich das a priori geſicherte, weil aus dem der Kauſalität folgende, Geſetz der Trägheit, nebſt dem empiriſchen Datum der ein für alle Mal jeder dieſer Maſſen aufgedrückten Bewegung. Dies iſt das ganze Material der Aſtronomie, welches, ſowohl durch ſeine Einfachheit, als ſeine Sicherheit, zu feſten und, vermöge der Größe und Wichtigkeit der Gegenſtände, ſehr intereſſanten Reſultaten führt. Z. B. kenne ich die Maſſe eines Planeten und die Entfernung ſeines Trabanten von ihm, ſo kann ich auf die Umlaufszeit dieſes mit Sicherheit ſchließen, nach dem zweiten Keplerſchen Geſetz: der Grund dieſes Geſetzes iſt aber, daß, bei dieſer Entfernung, nur dieſe Velocität den Trabanten zugleich an den Planeten feſſelt und ihn vom Hineinfallen in denſelben abhält. — Alſo nur auf ſolcher geometriſchen Grundlage, d. h. mittelſt einer Anſchauung a priori, und noch dazu unter Anwendung eines Naturgeſetzes, da läßt ſich mit Schlüſſen weit gelangen; weil ſie hier gleichſam bloß Brücken von *einer* anſchaulichen Auffaſſung zur andern ſind; nicht aber ebenſo mit bloßen und reinen Schlüſſen, auf dem ausſchließlich logiſchen Wege. — Der Urſprung der erſten aſtronomiſchen Grundwahrheiten aber iſt eigentlich Induktion, d. h. Zuſammenfaſſung des in vielen Anſchauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urtheil: aus dieſem werden nachher Hypotheſen gebildet, deren Beſtätigung durch die Erfahrung, als der Vollſtändigkeit ſich nähernde Induktion, den Beweis für jenes erſte Urtheil giebt. Z. B. die ſcheinbare Bewegung der Planeten iſt

empiriſch erkannt: nach vielen falſchen Hypotheſen über den räumlichen Zuſammenhang dieſer Bewegung (Planetenbahn), ward endlich die richtige gefunden, ſodann die Geſetze, welche ſie befolgt (die Keplerischen), zuletzt auch die Urſache derſelben (allgemeine Gravitation), und ſämmtlichen Hypotheſen gab die empiriſch erkannte Uebereinſtimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen, alſo Induktion, vollkommene Gewißheit. Die Auffindung der Hypotheſe war Sache der Urtheilskraft, welche die gegebene Thatſache richtig auffaßte und dem gemäß ausdrückte; Induktion aber, d. h. vielfache Anſchauung, beſtätigte ihre Wahrheit. Aber ſogar auch unmittelbar, durch eine einzige empiriſche Anſchauung, könnte dieſe begründet werden, ſobald wir die Welträume frei durchlaufen könnten und teleſkopiſche Augen hätten. Folglich ſind Schlüſſe auch hier nicht die weſentliche und einzige Quelle der Erkenntniß, ſondern immer wirklich nur ein Nothbehelf.

Endlich wollen wir, um ein drittes heterogenes Beiſpiel aufzuſtellen, noch bemerken, daß auch die ſogenannten metaphyſiſchen Wahrheiten, d. h. ſolche, wie ſie Kant in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft aufſtellt, nicht den Beweiſen ihre Evidenz verdanken. Das a priori Gewiſſe erkennen wir unmittelbar: es iſt, als die Form aller Erkenntniß, uns mit der größten Nothwendigkeit bewußt. Z. B. daß die Materie beharrt, d. h. weder entſtehen, noch vergehen kann, wiſſen wir unmittelbar als negative Wahrheit: denn unſere reine Anſchauung von Raum und Zeit giebt die Möglichkeit der Bewegung; der Verſtand giebt, im Geſetz der Kauſalität, die Möglichkeit der Aenderung der Form und Qualität: aber zu einem Entſtehen oder Verſchwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorſtellbarkeit. Daher iſt jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und Jedem evident geweſen, noch jemals im Ernſt bezweifelt worden; was nicht ſeyn könnte, wenn ihr Erkenntnißgrund kein anderer wäre, als ein ſo ſchwieriger auf Nadelſpitzen einherſchreitender Kantiſcher Beweis. Ja überdies habe ich (wie im Anhange ausgeführt) Kants Beweis falſch befunden und oben gezeigt, daß nicht aus dem Antheil, den die Zeit, ſondern aus dem, welchen der Raum an der Möglichkeit der Erfahrung hat, das Beharren der Materie abzuleiten iſt. Die eigentliche Begründung aller in dieſem Sinn

metaphysisch genannter Wahrheiten, d. h. abstrakter Ausdrücke der nothwendigen und allgemeinen Formen des Erkennens, kann nicht wieder in abstrakten Sätzen liegen; sondern nur im unmittelbaren, sich durch apodiktische und keine Widerlegung besorgende Aussagen a priori kund gebenden Bewußtseyn der Formen des Vorstellens. Will man dennoch einen Beweis derselben geben, so kann dieser nur darin bestehen, daß man nachweist, in irgend einer nicht bezweifelten Wahrheit sei die zu beweisende schon als Theil, oder als Voraussetzung enthalten: so habe ich z. B. gezeigt, daß alle empirische Anschauung schon die Anwendung des Gesetzes der Kausalität enthält, dessen Erkenntniß daher Bedingung aller Erfahrung ist und darum nicht erst durch diese gegeben und bedingt seyn kann, wie Hume behauptete. — Beweise sind überhaupt weniger für die, welche lernen, als für die, welche disputiren wollen. Diese leugnen hartnäckig die unmittelbar begründete Einsicht: nur die Wahrheit kann nach allen Seiten konsequent seyn; man muß daher jenen zeigen, daß sie unter einer Gestalt und mittelbar zugeben, was sie unter einer andern Gestalt und unmittelbar leugnen, also den logisch nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Geleugneten und dem Zugestandenen.

Außerdem bringt aber auch die wissenschaftliche Form, nämlich Unterordnung alles Besonderen unter ein Allgemeines und so immerfort aufwärts, es mit sich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logisch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von anderen Sätzen, also durch Schlüsse, die zugleich als Beweise auftreten. Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es ist leichter, die Beschaffenheit eines Thieres aus der Species, zu der es gehört, und so aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Klasse zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für sich zu untersuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteter Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. Läge diese letztere uns immer so nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, so wäre sie durchaus vorzuziehen. Denn alle Ableitung aus Begriffen ist, wegen des oben gezeigten mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären und der oft schwankenden Bestimmung

ihres Inhalts, vielen Täuschungen ausgesetzt; wovon so viele Beweise falscher Lehren und Sophismen jeder Art Beispiele sind. — Schlüsse sind zwar der Form nach völlig gewiß: allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe; weil theils die Sphären dieser oft nicht scharf genug bestimmt sind, theils sich so mannigfaltig durchschneiden, daß eine Sphäre theilweise in vielen andern enthalten ist, und man also willkürlich aus ihr in die eine oder die andere von diesen übergehen kann und von da wieder weiter, wie bereits dargestellt. Oder mit andern Worten: der terminus minor und auch der medius können immer verschiedenen Begriffen untergeordnet werden, aus denen man beliebig den terminus major und den medius wählt, wonach dann der Schluß verschieden ausfällt. — Ueberall folglich ist unmittelbare Evidenz der bewiesenen Wahrheit weit vorzuziehen, und diese nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo sie ebenso nahe oder gar näher liegt, als diese. Daher sahen wir oben, daß in der That bei der Logik, wo die unmittelbare Erkenntniß uns in jedem einzelnen Fall näher liegt, als die abgeleitete wissenschaftliche, wir unser Denken immer nur nach der unmittelbaren Erkenntniß der Denkgesetze leiten und die Logik unbenutzt lassen*).

§. 15.

Wenn wir nun mit unserer Ueberzeugung, daß die Anschauung die erste Quelle aller Evidenz, und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf sie allein absolute Wahrheit ist, daß ferner der nächste Weg zu dieser stets der sicherste ist, da jede Vermittelung durch Begriffe vielen Täuschungen aussetzt; — wenn wir, sage ich, mit dieser Ueberzeugung uns zur Mathematik wenden, wie sie vom Eukleides als Wissenschaft aufgestellt und bis auf den heutigen Tag im Ganzen geblieben ist; so können wir nicht umhin, den Weg, den sie geht, seltsam, ja verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder logischen Begründung auf eine anschauliche; sie hingegen ist mit großer Mühe bestrebt, die ihr eigenthümliche, überall nahe, an-

*) Hiezu Kap. 12 des zweiten Bandes.

ſchauliche Evidenz muthwillig zu verwerfen, um ihr eine logiſche zu ſubſtituiren. Wir müſſen finden, daß dies iſt, wie wenn Jemand ſich die Beine abſchnitte, um mit Krücken zu gehen, oder wie wenn der Prinz, im „Triumph der Empfindſamkeit", aus der wirklichen ſchönen Natur flieht, um ſich an einer Theaterdekoration, die ſie nachahmt, zu erfreuen. — Ich muß hier an dasjenige erinnern, was ich im ſechsten Kapitel der Abhandlung über den Satz vom Grunde geſagt habe, und ſetze es als dem Leſer in friſchem Andenken und ganz gegenwärtig voraus; ſo daß ich hier meine Bemerkungen daran knüpfe, ohne von Neuem den Unterſchied auseinanderzuſetzen zwiſchen dem bloßen Erkenntnißgrund einer mathematiſchen Wahrheit, der logiſch gegeben werden kann, und dem Grunde des Seyns, welcher der unmittelbare, allein anſchaulich zu erkennende Zuſammenhang der Theile des Raumes und der Zeit iſt, die Einſicht in welchen allein wahre Befriedigung und gründliche Kenntniß gewährt, während der bloße Erkenntnißgrund ſtets auf der Oberfläche bleibt, und zwar ein Wiſſen, daß es ſo iſt, aber keines, warum es ſo iſt, geben kann. Eukleides ging dieſen letztern Weg, zum offenbaren Nachtheil der Wiſſenſchaft. Denn z. B. gleich Anfangs, wo er ein für alle Mal zeigen ſollte, wie im Dreieck Winkel und Seiten ſich gegenſeitig beſtimmen und Grund und Folge von einander ſind, gemäß der Form, die der Satz vom Grund im bloßen Raume hat, und die dort, wie überall, die Nothwendigkeit giebt, daß Eines ſo iſt, wie es iſt; weil ein von ihm ganz verſchiedenes Anderes ſo iſt, wie es iſt; ſtatt ſo in das Weſen des Dreiecks eine gründliche Einſicht zu geben, ſtellt er einige abgeriſſene, beliebig gewählte Sätze über das Dreieck auf und giebt einen logiſchen Erkenntnißgrund derſelben, durch einen mühſäligen, logiſch, gemäß dem Satz des Widerſpruchs geführten Beweis. Statt einer erſchöpfenden Erkenntniß dieſer räumlichen Verhältniſſe, erhält man daher nur einige beliebig mitgetheilte Reſultate aus ihnen, und iſt in dem Fall, wie Jemand, dem die verſchiedenen Wirkungen einer künſtlichen Maſchine gezeigt, ihr innerer Zuſammenhang und Getriebe aber vorenthalten würde. Daß, was Eukleides demonſtrirt, alles ſo ſei, muß man, durch den Satz vom Widerſpruch gezwungen, zugeben: warum es aber ſo iſt, erfährt man nicht. Man hat daher faſt die unbehagliche Empfin-

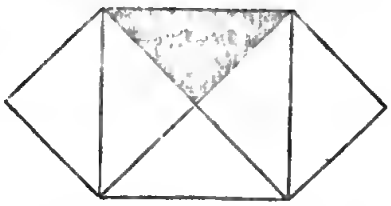
dung, wie nach einem Taſchenſpielerſtreich, und in der That ſind einem ſolchen die meiſten Eukleidiſchen Beweiſe auffallend ähnlich. Faſt immer kommt die Wahrheit durch die Hinterthür herein, indem ſie ſich per accidens aus irgend einem Nebenumſtand ergiebt. Oft ſchließt ein apagogiſcher Beweis alle Thüren, eine nach der andern, zu, und läßt nur die eine offen, in die man nun bloß deswegen hinein muß. Oft werden, wie im Pythagoriſchen Lehrſatze, Linien gezogen, ohne daß man weiß warum: hinterher zeigt ſich, daß es Schlingen waren, die ſich unerwartet zuziehn und den Aſſenſus des Lernenden gefangen nehmen, der nun verwundert zugeben muß, was ihm ſeinem innern Zuſammenhang nach völlig unbegreiflich bleibt, ſo ſehr, daß er den ganzen Eukleides durchſtudiren kann, ohne eigentliche Einſicht in die Geſetze der räumlichen Verhältniſſe zu gewinnen, ſondern ſtatt ihrer nur einige Reſultate aus ihnen auswendig lernt. Dieſe eigentlich empiriſche und unwiſſenſchaftliche Erkenntniß gleicht der des Arztes, welcher Krankheit und Mittel dagegen, aber nicht den Zuſammenhang beider kennt. Dieſes alles aber iſt die Folge, wenn man die einer Erkenntnißart eigenthümliche Weiſe der Begründung und Evidenz grillenhaft abweiſt, und ſtatt ihrer eine ihrem Weſen fremde gewaltſam einführt. Indeſſen verdient übrigens die Art, wie vom Eukleides dieſes durchgeſetzt iſt, alle Bewunderung, die ihm ſo viele Jahrhunderte hindurch geworden und ſo weit gegangen iſt, daß man ſeine Behandlungsart der Mathematik für das Muſter aller wiſſenſchaftlichen Darſtellung erklärte, nach der man ſogar alle andern Wiſſenſchaften zu modeln ſich bemühte, ſpäter jedoch hievon zurückkam, ohne ſehr zu wiſſen warum. In unſern Augen kann jene Methode des Eukleides in der Mathematik dennoch nur als eine ſehr glänzende Verkehrtheit erſcheinen. Nun läßt ſich aber wohl immer von jeder großen, abſichtlich und methodiſch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, ſie möge das Leben oder die Wiſſenſchaft betreffen, der Grund nachweiſen in der zu ihrer Zeit herrſchenden Philoſophie. — Die Eleaten zuerſt hatten den Unterſchied, ja öfteren Widerſtreit entdeckt zwiſchen dem Angeſchauten, φαινομενον, und dem Gedachten, νοουμενον*), und hatten ihn

*) An Kants Misbrauch dieſer Griechiſchen Ausdrücke, der im Anhang gerügt iſt, darf hier gar nicht gedacht werden.

zu ihren Philosophemen, auch zu Sophismen, mannigfaltig benutzt. Ihnen folgten später Megariker, Dialektiker, Sophisten, Neu-Akademiker und Skeptiker; diese machten aufmerksam auf den Schein, d. i. auf die Täuschung der Sinne, oder vielmehr des ihre Data zur Anschauung umwandelnden Verstandes, welche uns oft Dinge sehen läßt, denen die Vernunft mit Sicherheit die Realität abspricht, z. B. den gebrochenen Stab im Wasser u. dgl. Man erkannte, daß der sinnlichen Anschauung nicht unbedingt zu trauen sei, und schloß voreilig, daß allein das vernünftige logische Denken Wahrheit begründe; obgleich Platon (im Parmenides), die Megariker, Pyrrhon und die Neu-Akademiker durch Beispiele (in der Art wie später Sextus Empirikus) zeigten, wie auch andererseits Schlüsse und Begriffe irre führten, ja Paralogismen und Sophismen hervorbrächten, die viel leichter entstehen und viel schwerer zu lösen sind, als der Schein in der sinnlichen Anschauung. Inzwischen behielt jener also im Gegensatz des Empirismus entstandene Rationalismus die Oberhand, und ihm gemäß bearbeitete Eukleides die Mathematik, also auf die anschauliche Evidenz (φαινομενον) bloß die Axiome nothgedrungen stützend, alles Uebrige aber auf Schlüsse (νοουμενον). Seine Methode blieb herrschend alle Jahrhunderte hindurch, und mußte es bleiben, so lange nicht die reine Anschauung a priori von der empirischen unterschieden wurde. Zwar scheint schon des Eukleides Kommentator Proklos jenen Unterschied völlig erkannt zu haben, wie die Stelle jenes Kommentators zeigt, welche Kepler in seinem Buche de harmonia mundi lateinisch übersetzt hat: allein Proklos legte nicht genug Gewicht auf die Sache, stellte sie zu isolirt auf, blieb unbeachtet und drang nicht durch. Erst zwei tausend Jahre später daher, wird die Lehre Kants, welche so große Veränderungen in allem Wissen, Denken und Treiben der Europäischen Völker hervorzubringen bestimmt ist, auch in der Mathematik eine solche veranlassen. Denn erst nachdem wir von diesem großen Geiste gelernt haben, daß die Anschauungen des Raumes und der Zeit von der empirischen gänzlich verschieden, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, diesen bedingend, nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori sind, und daher dem Sinnentruge gar nicht offen stehen, erst jetzt können wir einsehen, daß des Eukleides logische Behandlungsart der Mathematik eine unnütze

Vorſicht, eine Krücke für geſunde Beine iſt, daß ſie einem Wandrer gleicht, der Nachts einen hellen feſten Weg für ein Waſſer haltend, ſich hütet ihn zu betreten, und ſtets daneben auf holprigtem Boden geht, zufrieden von Strecke zu Strecke an das vermeinte Waſſer zu ſtoßen. Erſt jetzt können wir mit Sicherheit behaupten, daß, was bei der Anſchauung einer Figur ſich uns als nothwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papier vielleicht ſehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abſtrakten Begriff, den wir dabei denken, ſondern unmittelbar aus der uns a priori bewußten Form aller Erkenntniß: dieſe iſt überall der Satz vom Grunde: hier iſt ſie, als Form der Anſchauung, d. i. Raum, Satz vom Grunde des Seyns: deſſen Evidenz und Gültigkeit aber iſt ebenſo groß und unmittelbar, wie die vom Satze des Erkenntnißgrundes, d. i. die logiſche Gewißheit. Wir brauchen und dürfen alſo nicht, um bloß der letztern zu trauen, das eigenthümliche Gebiet der Mathematik verlaſſen, um ſie auf einem ihr ganz fremden, dem der Begriffe, zu beglaubigen. Halten wir uns auf jenem der Mathematik eigenthümlichen Boden, ſo erlangen wir den großen Vortheil, daß in ihr nunmehr das Wiſſen, daß etwas ſei, Eines iſt mit dem, warum es ſo ſei; ſtatt daß die Eukleidiſche Methode beide gänzlich trennt und bloß das erſtere, nicht das letztere erkennen läßt. Ariſtoteles aber ſagt ganz vortrefflich, in den Analyt. post. I, 27: „Ακριβεστερα δ' επιστημη επιστημης και προτερα, ἡτε του ὁτι και του διοτι ἡ αυτη, αλλα μη χωρις του ὁτι, της του διοτι.“ (Subtilior autem et praestantior ea est scientia, quâ quod aliquid sit, et cur sit una simulque intelligimus, non separatim quod, et cur sit.) Sind wir doch in der Phyſik nur dann befriedigt, wann die Erkenntniß, daß etwas ſo ſei, vereint iſt mit der, warum es ſo iſt: daß das Queckſilber in der Torricellianiſchen Röhre 28 Zoll hoch ſteht, iſt ein ſchlechtes Wiſſen, wenn nicht auch hinzukommt, daß es ſo vom Gegengewicht der Luft gehalten wird. Aber in der Mathematik ſoll uns die qualitas occulta des Cirkels, daß die Abſchnitte jeder zwei in ihm ſich ſchneidender Sehnen ſtets gleiche Rektangel bilden, genügen? Daß es ſo ſei, beweiſt freilich Eukleides im 35ſten Satze des dritten Buches: das Warum ſteht noch dahin. Ebenſo lehrt der Pythagoriſche Lehrſatz uns

eine qualitas occulta des rechtwinklichten Dreiecks kennen: des Eukleides ſtelzbeiniger, ja, hinterliſtiger Beweis verläßt uns beim Warum, und beiſtehende, ſchon bekannte, einfache Figur giebt auf einen Blick weit mehr, als jener Beweis, Einſicht in die Sache und innere feſte Ueberzeugung von jener Nothwendigkeit und von der Abhängigkeit jener Eigenſchaft vom rechten Winkel:



Auch bei ungleichen Katheten muß es ſich zu einer ſolchen anſchaulichen Ueberzeugung bringen laſſen, wie überhaupt bei jeder möglichen geometriſchen Wahrheit, ſchon deshalb, weil ihre Auffindung allemal von einer ſolchen angeſchauten Nothwendigkeit ausging und der Beweis erſt hinterher hinzu erſonnen ward: man bedarf alſo nur einer Analyſe des Gedankenganges bei der erſten Auffindung einer geometriſchen Wahrheit, um ihre Nothwendigkeit anſchaulich zu erkennen. Es iſt überhaupt die analytiſche Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünſche, ſtatt der ſynthetiſchen, welche Eukleides gebraucht hat. Allerdings aber wird dies, bei komplicirten mathematiſchen Wahrheiten, ſehr große, jedoch nicht unüberwindliche Schwierigkeiten haben. Schon fängt man in Deutſchland hin und wieder an, den Vortrag der Mathematik zu ändern und mehr dieſen analytiſchen Weg zu gehen. Am entſchiedenſten hat dies Herr Koſack, Lehrer der Mathematik und Phyſik am Gymnaſio zu Nordhauſen, gethan, indem er dem Programm zur Schulprüfung am 6. April 1852 einen ausführlichen Verſuch, die Geometrie nach meinen Grundſätzen zu behandeln, beigegeben hat.

Um die Methode der Mathematik zu verbeſſern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurtheil aufgebe, die bewieſene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anſchaulich erkannten, oder die logiſche, auf dem Satz vom Widerſpruch beruhende, vor der metaphyſiſchen, welche unmittelbar evident iſt und zu der auch die reine Anſchauung des Raumes gehört.

Das Gewisseste und überall Unerklärbare ist der Inhalt des Satzes vom Grunde. Denn dieser, in seinen verschiedenen Gestalten, bezeichnet die allgemeine Form aller unserer Vorstellungen und Erkenntnisse. Alle Erklärung ist Zurückführung auf ihn, Nachweisung im einzelnen Fall des durch ihn überhaupt ausgedrückten Zusammenhangs der Vorstellungen. Er ist sonach das Princip aller Erklärung und daher nicht selbst einer Erklärung fähig, noch ihrer bedürftig, da jede ihn schon voraussetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun hat aber keine seiner Gestalten einen Vorzug vor der andern: er ist gleich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seyns, oder des Werdens, oder des Handelns, oder des Erkennens. Das Verhältniß des Grundes zur Folge ist, in der einen wie in der andern seiner Gestalten, ein nothwendiges, ja es ist überhaupt der Ursprung, wie die alleinige Bedeutung, des Begriffs der Nothwendigkeit. Es giebt keine andere Nothwendigkeit, als die der Folge, wenn der Grund gegeben ist, und es giebt keinen Grund, der nicht Nothwendigkeit der Folge herbeiführte. So sicher also aus dem in den Prämissen gegebenen Erkenntnißgrunde die im Schlußsatze ausgesprochene Folge fließt, so sicher bedingt der Seynsgrund im Raum seine Folge im Raum: habe ich das Verhältniß dieser beiden anschaulich erkannt, so ist diese Gewißheit ebenso groß, wie irgend eine logische. Ausdruck eines solchen Verhältnisses ist aber jeder geometrische Lehrsatz, ebenso gut, wie eines der zwölf Axiome: er ist eine metaphysische Wahrheit und als solche ebenso unmittelbar gewiß, wie der Satz vom Widerspruche selbst, der eine metalogische Wahrheit und die allgemeine Grundlage aller logischen Beweisführung ist. Wer die anschaulich dargelegte Nothwendigkeit der in irgend einem Lehrsatze ausgesprochenen räumlichen Verhältnisse leugnet, kann mit gleichem Recht die Axiome leugnen, und mit gleichem Recht die Folge des Schlusses aus den Prämissen, ja den Satz vom Widerspruch selbst: denn alles Dieses sind gleich unbeweisbare, unmittelbar evidente und a priori erkennbare Verhältnisse. Wenn man daher die anschaulich erkennbare Nothwendigkeit räumlicher Verhältnisse erst durch eine logische Beweisführung aus dem Satze vom Widerspruch ableiten will; so ist es nicht anders, als wenn dem unmittelbaren Herrn eines Landes ein andrer dasselbe erst zu Lehn er-

Digitized by Google

theilen wollte. Dies aber ist es, was Eukleides gethan hat. Bloß seine Axiome läßt er nothgedrungen auf unmittelbarer Evidenz beruhen: alle folgenden geometrischen Wahrheiten werden logisch bewiesen, nämlich, unter Voraussetzung jener Axiome, aus der Uebereinstimmung mit den im Lehrsatz gemachten Annahmen, oder mit einem frühern Lehrsatz, oder auch aus dem Widerspruch des Gegentheils des Lehrsatzes mit den Annahmen, den Axiomen, den früheren Lehrsätzen, oder gar sich selbst. Aber die Axiome selbst haben nicht mehr unmittelbare Evidenz, als jeder andere geometrische Lehrsatz, sondern nur mehr Einfachheit durch geringeren Gehalt.

Wenn man einen Delinquenten vernimmt, so nimmt man seine Aussagen zu Protokoll, um aus ihrer Uebereinstimmung ihre Wahrheit zu beurtheilen. Dies ist aber ein bloßer Nothbehelf, bei dem man es nicht bewenden läßt, wenn man unmittelbar die Wahrheit jeder seiner Aussagen für sich erforschen kann; zumal da er von Anfang an konsequent lügen konnte. Jene erste Methode ist es jedoch, nach der Eukleides den Raum erforschte. Zwar ging er dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß die Natur überall, also auch in ihrer Grundform, dem Raum, konsequent seyn muß und daher, weil die Theile des Raumes im Verhältniß von Grund und Folge zu einander stehen, keine einzige räumliche Bestimmung anders seyn kann, als sie ist, ohne mit allen andern im Widerspruch zu stehen. Aber dies ist ein sehr beschwerlicher und unbefriedigender Umweg, der die mittelbare Erkenntniß der ebenso gewissen unmittelbaren vorzieht, der ferner die Erkenntniß, daß etwas ist, von der, warum es ist, zum großen Nachtheil der Wissenschaft trennt, und endlich dem Lehrling die Einsicht in die Gesetze des Raumes gänzlich vorenthält, ja, ihn entwöhnt vom eigentlichen Erforschen des Grundes und des innern Zusammenhanges der Dinge, ihn statt dessen anleitend, sich an einem historischen Wissen, daß es so sei, genügen zu lassen. Die dieser Methode so unabläßig nachgerühmte Uebung des Scharfsinns besteht aber bloß darin, daß sich der Schüler im Schließen, d. h. im Anwenden des Satzes vom Widerspruch, übt, besonders aber sein Gedächtniß anstrengt, um alle jene Data, deren Uebereinstimmung zu vergleichen ist, zu behalten.

Es iſt übrigens bemerkenswerth, daß dieſe Beweismethode bloß auf die Geometrie angewandt worden und nicht auf die Arithmetik: vielmehr läßt man in dieſer die Wahrheit wirklich allein durch Anſchauung einleuchten, welche hier im bloßen Zählen beſteht. Da die Anſchauung der Zahlen in der Zeit allein iſt und daher durch kein ſinnliches Schema, wie die geometriſche Figur, repräſentirt werden kann; ſo fiel hier der Verdacht weg, daß die Anſchauung nur empiriſch und daher dem Schein unterworfen wäre, welcher Verdacht allein die logiſche Beweisart hat in die Geometrie bringen können. Zählen iſt, weil die Zeit nur eine Dimenſion hat, die einzige arithmetiſche Operation, auf die alle andern zurückzuführen ſind: und dies Zählen iſt doch nichts Anderes, als Anſchauung a priori, auf welche ſich zu berufen man hier keinen Anſtand nimmt, und durch welche allein das Uebrige, jede Rechnung, jede Gleichung, zuletzt bewährt wird. Man beweiſt z. B. nicht, daß $\frac{7+9\times 8-2}{3}=42$; ſondern man beruft ſich auf die reine Anſchauung in der Zeit, das Zählen, macht alſo jeden einzelnen Satz zum Axiom. Statt der Beweiſe, welche die Geometrie füllen, iſt daher der ganze Inhalt der Arithmetik und Algebra eine bloße Methode zum Abkürzen des Zählens. Unſere unmittelbare Anſchauung der Zahlen in der Zeit reicht zwar, wie oben erwähnt, nicht weiter, als etwa bis Zehn: darüber hinaus muß ſchon ein abſtrakter Begriff der Zahl, durch ein Wort fixirt, die Stelle der Anſchauung vertreten, welche daher nicht mehr wirklich vollzogen, ſondern nur ganz beſtimmt bezeichnet wird. Jedoch iſt ſelbſt ſo, durch das wichtige Hülfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch die ſelben kleinen repräſentiren läßt, eine anſchauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, ſogar da, wo man die Abſtraktion ſo ſehr zu Hülfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, ſondern unbeſtimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieſer Hinſicht bezeichnet werden, wie $\sqrt{r^{-b}}$, ſo daß man ſie nicht mehr vollzieht, ſondern nur andeutet.

Mit demſelben Recht und derſelben Sicherheit, wie in der Arithmetik, könnte man auch in der Geometrie die Wahrheit allein durch reine Anſchauung a priori begründet ſeyn laſſen. In der That iſt es auch immer dieſe, gemäß dem Satz vom Grunde des

Seyns anschaulich erkannte Nothwendigkeit, welche der Geometrie ihre große Evidenz ertheilt und auf der im Bewußtseyn eines Jeden die Gewißheit ihrer Sätze beruht: keineswegs ist es der auf Stelzen einherschreitende logische Beweis, welcher, der Sache immer fremd, meistens bald vergessen wird, ohne Nachtheil der Ueberzeugung, und ganz wegfallen könnte, ohne daß die Evidenz der Geometrie dadurch verminderd würde, da sie ganz unabhängig von ihm ist und er immer nur Das beweist, wovon man schon vorher, durch eine andere Erkenntnißart, völlige Ueberzeugung hat: insofern gleicht er einem feigen Soldaten, der dem von andern erschlagenen Feinde noch eine Wunde versetzt, und sich dann rühmt, ihn erlegt zu haben*).

Diesem allen zufolge wird es hoffentlich keinem Zweifel weiter unterliegen, daß die Evidenz der Mathematik, welche zum Musterbild und Symbol aller Evidenz geworden ist, ihrem Wesen nach nicht auf Beweisen, sondern auf unmittelbarer Anschauung beruht, welche also hier, wie überall, der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit ist. Jedoch hat die Anschauung, welche der Mathematik zum Grunde liegt, einen großen Vorzug vor jeder andern, also vor der empirischen. Nämlich, da sie a priori ist, mithin unabhängig von der Erfahrung, die immer nur theilweise und successiv gegeben wird; liegt ihr Alles gleich nahe, und man kann beliebig vom Grunde, oder von der Folge ausgehen. Dies nun giebt ihr eine völlige Untrüglichkeit dadurch, daß in ihr die Folge aus dem Grunde erkannt wird, welche Erkenntniß allein Nothwendigkeit hat: z. B. die Gleichheit der Seiten wird erkannt

---

*) Spinoza, der sich immer rühmt, more geometrico zu verfahren, hat dies wirklich noch mehr gethan, als er selbst wußte. Denn was ihm, aus einer unmittelbaren, anschaulichen Auffassung des Wesens der Welt, gewiß und ausgemacht war, sucht er unabhängig von jener Erkenntniß logisch zu demonstriren. Das beabsichtigte und bei ihm vorher gewisse Resultat erlangt er aber freilich nur dadurch, daß er willkürlich selbstgemachte Begriffe (substantia, causa sui u. s. w.) zum Ausgangspunkt nimmt und im Beweisen alle jene Willkürlichkeiten sich erlaubt, zu denen das Wesen der weiten Begriffssphären bequeme Gelegenheit giebt. Das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre ist daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweisen, eben wie in der Geometrie.

Hiezu Kap. 13 des zweiten Bandes.

als begründet durch die Gleichheit der Winkel; da hingegen alle empirische Anschauung und der größte Theil aller Erfahrung nur umgekehrt von der Folge zum Grunde geht, welche Erkenntnißart nicht unfehlbar ist, da Nothwendigkeit allein der Folge zukommt, sofern der Grund gegeben ist, nicht aber der Erkenntniß des Grundes aus der Folge, da dieselbe Folge aus verschiedenen Gründen entspringen kann. Diese letztere Art der Erkenntniß ist immer nur Induktion: d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen; da die Fälle aber nie vollständig beisammen seyn können, so ist die Wahrheit hier auch nie unbedingt gewiß. Diese Art von Wahrheit allein aber hat alle Erkenntniß durch sinnliche Anschauung und die allermeiste Erfahrung. Die Affektion eines Sinnes veranlaßt einen Verstandesschluß von der Wirkung auf die Ursache: weil aber vom Begründeten auf den Grund der Schluß nie sicher ist, so ist der falsche Schein, als Sinnentrug, möglich und oft wirklich, wie oben ausgeführt. Erst wenn mehrere oder alle fünf Sinne Affektionen erhalten, welche auf die selbe Ursache deuten, ist die Möglichkeit des Scheines äußerst klein geworden, dennoch aber vorhanden: denn in gewissen Fällen, z. B. durch falsche Münze, täuscht man die gesammte Sinnlichkeit. Im selben Fall ist alle empirische Erkenntniß, folglich die ganze Naturwissenschaft, ihren reinen (nach Kant metaphysischen) Theil bei Seite gesetzt. Auch hier werden aus den Wirkungen die Ursachen erkannt: daher beruht alle Naturlehre auf Hypothesen, die oft falsch sind und dann allmälig richtigeren Platz machen. Bloß bei den absichtlich angestellten Experimenten geht die Erkenntniß von der Ursach auf die Wirkung, also den sichern Weg: aber sie selbst werden erst in Folge von Hypothesen unternommen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwissenschaft, z. B. Physik, oder Astronomie, oder Physiologie, mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; sondern es bedurfte und bedarf der gesammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Erst vielfache empirische Bestätigung bringt die Induktion, auf der die Hypothese beruht, der Vollständigkeit so nahe, daß sie für die Praxis die Stelle der Gewißheit einnimmt und der Hypothese ihr Ursprung so wenig nachtheilig erachtet wird, wie der Anwendung der Geometrie die Inkommensurabilität

gerader und krummer Linien, oder der Arithmetik die nicht zu erlangende vollkommene Richtigkeit des Logarithmus: denn wie man die Quadratur des Cirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit unendlich nahe bringt, so wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion, d. h. die Erkenntniß des Grundes aus den Folgen, der mathematischen Evidenz, d. h. der Erkenntniß der Folge aus dem Grunde, zwar nicht unendlich, aber doch so nahe gebracht, daß die Möglichkeit der Täuschung gering genug wird, um vernachlässigt werden zu können. Vorhanden aber ist sie doch: z. B. ein Induktionsschluß ist auch der, von unzähligen Fällen auf alle, d. h. eigentlich auf den unbekannten Grund, von welchem alle abhängen. Welcher Schluß dieser Art scheint nun sicherer, als der, daß alle Menschen das Herz auf der linken Seite haben? Dennoch giebt es, als höchst seltene, völlig vereinzelte Ausnahmen, Menschen, denen das Herz auf der rechten Seite sitzt. — Sinnliche Anschauung und Erfahrungswissenschaft haben also die selbe Art der Evidenz. Der Vorzug, den Mathematik, reine Naturwissenschaft und Logik als Erkenntnisse a priori vor ihnen haben, beruht bloß darauf, daß das Formelle der Erkenntnisse, auf welches alle Apriorität sich gründet, ganz und zugleich gegeben ist und daher hier immer vom Grunde auf die Folge gegangen werden kann, dort aber meistens nur von der Folge auf den Grund. An sich ist übrigens das Gesetz der Kausalität, oder der Satz vom Grunde des Werdens, welcher die empirische Erkenntniß leitet, ebenso sicher, wie jene andern Gestaltungen des Satzes vom Grunde, denen obige Wissenschaften a priori folgen. — Logische Beweise aus Begriffen, oder Schlüsse, haben ebenso wohl, wie die Erkenntniß durch Anschauung a priori, den Vorzug, vom Grund auf die Folge zu gehen, wodurch sie an sich, d. h. ihrer Form nach, unfehlbar sind. Dies hat viel beigetragen, die Beweise überhaupt in so großes Ansehen zu bringen. Allein diese Unfehlbarkeit derselben ist eine relative: sie subsumiren bloß unter die oberen Sätze der Wissenschaft: diese aber sind es, welche den ganzen Fonds von Wahrheit der Wissenschaft enthalten, und sie dürfen nicht wieder bloß bewiesen seyn, sondern müssen sich auf Anschauung gründen, welche in jenen genannten wenigen Wissenschaften a priori eine reine, sonst aber immer empirisch und nur durch

Induktion zum Allgemeinen erhoben iſt. Wenn alſo auch bei Erfahrungswiſſenſchaften das Einzelne aus dem Allgemeinen bewieſen wird, ſo hat doch wieder das Allgemeine ſeine Wahrheit nur vom Einzelnen erhalten, iſt nur ein Speicher geſammelter Vorräthe, kein ſelbſterzeugender Boden.

Soviel von der Begründung der Wahrheit. — Ueber den Urſprung und die Möglichkeit des Irrthums ſind ſeit Platons bildlichen Auflöſungen darüber, vom Taubenſchlage, wo man die unrechte Taube greift u. ſ. w. (Theaetet., S. 167 u. ff.), viele Erklärungen verſucht worden. Kants vage, unbeſtimmte Erklärung vom Urſprung des Irrthums, mittelſt des Bildes der Diagonalbewegung, findet man in der Kritik d. rein. Vern., S. 294 der erſten u. S. 350 der fünften Ausgabe. — Da die Wahrheit die Beziehung eines Urtheils auf ſeinen Erkenntnißgrund iſt, ſo iſt es allerdings ein Problem, wie der Urtheilende einen ſolchen Grund zu haben wirklich glauben kann und doch keinen hat, d. h. wie der Irrthum, der Trug der Vernunft, möglich iſt. Ich finde dieſe Möglichkeit ganz analog der des Scheines, oder Truges des Verſtandes, die oben erklärt worden. Meine Meinung nämlich iſt (und das giebt dieſer Erklärung gerade hier ihre Stelle), daß jeder Irrthum ein Schluß von der Folge auf den Grund iſt, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann; außerdem aber nicht. Der Irrende ſetzt entweder der Folge einen Grund, den ſie gar nicht haben kann; worin er dann wirklichen Mangel an Verſtand, d. h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntniß der Verbindung zwiſchen Urſach nnd Wirkung, zeigt: oder aber, was häufiger der Fall iſt, er beſtimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, ſetzt jedoch zum Oberſatz ſeines Schluſſes von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die beſagte Folge allemal nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entſteht, wozu ihn nur eine vollſtändige Induktion berechtigen könnte, die er aber vorausſetzt, ohne ſie gemacht zu haben: jenes allemal iſt alſo ein zu weiter Begriff, ſtatt deſſen nur ſtehen dürfte bisweilen, oder meiſtens; wodurch der Schlußſatz problematiſch ausfiele und als ſolcher nicht irrig wäre. Daß der Irrende aber auf die angegebene Weiſe verfährt, iſt entweder Uebereilung, oder zu beſchränkte Kenntniß von der Möglichkeit, weshalb er die

Nothwendigkeit der zu machenden Induktion nicht weiß. Der Irrthum ist also dem Schein ganz analog. Beide sind Schlüsse von der Folge auf den Grund: der Schein stets nach dem Gesetze der Kausalität und vom bloßen Verstande, also unmittelbar in der Anschauung selbst, vollzogen; der Irrthum, nach allen Formen des Satzes vom Grunde, von der Vernunft, also im eigentlichen Denken, vollzogen, am häufigsten jedoch ebenfalls nach dem Gesetze der Kausalität, wie folgende drei Beispiele belegen, die man als Typen oder Repräsentanten dreier Arten von Irrthümern ansehen mag. 1) Der Sinnenschein, (Trug des Verstandes) veranlaßt Irrthum (Trug der Vernunft); z. B. wenn man eine Malerei für ein Haut-Relief ansieht und wirklich dafür hält; es geschieht durch einen Schluß aus folgendem Obersatz: „Wenn Dunkelgrau stellenweise durch alle Nüancen in Weiß übergeht; so ist allemal die Ursache das Licht, welches Erhabenheiten und Vertiefungen ungleich trifft: ergo —." 2) „Wenn Geld in meiner Kasse fehlt; so ist die Ursache allemal, daß mein Bedienter einen Nachschlüssel hat: ergo —." 3) „Wenn das durch das Prisma gebrochene, d. i. herauf oder herab gerückte Sonnenbild, statt vorher rund und weiß, jetzt länglich und gefärbt erscheint; so ist die Ursache einmal und allemal, daß im Licht verschieden-gefärbte und zugleich verschieden-brechbare homogene Lichtstrahlen gesteckt haben, die, durch ihre verschiedene Brechbarkeit auseinandergerückt, jetzt ein längliches und zugleich verschiedenfarbiges Bild zeigen: ergo — bibamus!" — Auf einen solchen Schluß aus einem, oft nur fälschlich generalisirten, hypothetischen, aus der Annahme eines Grundes zur Folge entsprungenen Obersatz muß jeder Irrthum zurückzuführen seyn; nur nicht etwan Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrthümer sind, sondern bloße Fehler: die Operation, welche die Begriffe der Zahlen angaben, ist nicht in der reinen Anschauung, dem Zählen, vollzogen worden; sondern eine andere statt ihrer.

Was den Inhalt der Wissenschaften überhaupt betrifft, so ist dieser eigentlich immer das Verhältniß der Erscheinungen der Welt zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum. Die Nachweisung jenes Verhältnisses heißt Erklärung. Diese kann also nie weiter gehen, als daß sie zwei Vorstellungen zu

einander in dem Verhältniſſe der in der Klaſſe, zu der ſie gehören, herrſchenden Geſtaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Iſt ſie dahin gelangt, ſo kann gar nicht weiter Warum gefragt werden: denn das nachgewieſene Verhältniß iſt dasjenige, welches ſchlechterdings nicht anders vorgeſtellt werden kann, d. h. es iſt die Form aller Erkenntniß. Daher frägt man nicht warum $2 + 2 = 4$ iſt; oder warum Gleichheit der Winkel im Dreieck, Gleichheit der Seiten beſtimmt; oder warum auf irgend eine gegebene Urſache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämiſſen, die der Konkluſion einleuchtet. Jede Erklärung, die nicht auf ein Verhältniß, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta ſtehen: dieſer Art iſt aber auch jede urſprüngliche Naturkraft. Bei einer ſolchen muß jede naturwiſſenſchaftliche Erklärung zuletzt ſtehen bleiben, alſo bei einem völlig Dunkelen: ſie muß daher das innere Weſen eines Steines ebenſo unerklärt laſſen, wie das eines Menſchen; kann ſo wenig von der Schwere, Kohäſion, chemiſchen Eigenſchaften u. ſ. w., die Jener äußert, als vom Erkennen und Handeln Dieſes Rechenſchaft geben. So z. B. iſt die Schwere eine qualitas occulta: denn ſie läßt ſich wegdenken, geht alſo nicht aus der Form des Erkennens als ein Nothwendiges hervor: dies hingegen iſt der Fall mit dem Geſetze der Trägheit, als welches aus dem der Kauſalität folgt; daher eine Zurückführung auf daſſelbe eine vollkommen genügende Erklärung iſt. Zwei Dinge nämlich ſind ſchlechthin unerklärlich, d. h. nicht auf das Verhältniß, welches der Satz vom Grunde ausſpricht, zurückzuführen: erſtlich, der Satz vom Grunde ſelbſt, in allen ſeinen vier Geſtalten, weil er das Prineip aller Erklärung iſt, dasjenige, in Beziehung worauf ſie allein Bedeutung hat; und zweitens, Das, was nicht vom ihm erreicht wird, woraus aber eben das Urſprüngliche in allen Erſcheinungen hervorgeht: es iſt das Ding an ſich, deſſen Erkenntniß gar nicht die dem Satz vom Grunde unterworfene iſt. Dieſes Letztere muß hier nun ganz unverſtanden ſtehen bleiben, da es erſt durch das folgende Buch, in welchem wir auch dieſe Betrachtung der möglichen Leiſtungen der Wiſſenſchaften wieder aufnehmen werden, verſtändlich werden kann. Aber da, wo die Naturwiſſenſchaft, ja jede Wiſſenſchaft, die Dinge ſtehen läßt,

indem nicht nur ihre Erklärung derselben, sondern sogar das Prinzip dieser Erklärung, der Satz vom Grund, nicht über diesen Punkt hinausführt; da nimmt eigentlich die Philosophie die Dinge wieder auf und betrachtet sie nach ihrer, von jener ganz verschiedenen Weise. — In der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 51, habe ich gezeigt, wie, in den verschiedenen Wissenschaften, die eine oder die andere Gestaltung jenes Satzes Hauptleitfaden ist: in der That möchte hienach sich vielleicht die treffendeste Eintheilung der Wissenschaften machen lassen. Jede nach jenem Leitfaden gegebene Erklärung ist aber, wie gesagt, immer nur relativ: sie erklärt die Dinge in Beziehung auf einander, läßt aber immer Etwas unerklärt, welches sie eben schon voraussetzt: Dieses ist z. B. in der Mathematik Raum und Zeit; in der Mechanik, Physik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die ursprünglichen Kräfte, die Naturgesetze; in der Botanik und Zoologie die Verschiedenheit der Species und das Leben selbst; in der Geschichte das Menschengeschlecht, mit allen seinen Eigenthümlichkeiten des Denkens und Wollens; — in allen der Satz vom Grund in seiner jedesmal anzuwendenden Gestaltung. — Die Philosophie hat das Eigene, daß sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern Alles ihr in gleichem Maaße fremd und ein Problem ist, nicht nur die Verhältnisse der Erscheinungen, sondern auch diese selbst, ja der Satz vom Grunde selbst, auf welchen Alles zurückzuführen die anderen Wissenschaften zufrieden sind, durch welche Zurückführung bei ihr aber nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr so fremd ist, wie das andere, ferner auch jene Art des Zusammenhangs selbst ihr ebenso gut ein Problem ist, als das durch ihn Verknüpfte, und dieses wieder nach aufgezeigter Verknüpfung, so gut als vor derselben. Denn, wie gesagt, eben Jenes, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Gränze setzen, ist gerade das eigentliche Problem der Philosophie, die folglich insofern da anfängt, wo die Wissenschaften aufhören. Beweise können nicht ihr Fundament seyn: denn diese leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab: aber ihr ist Alles gleich unbekannt und fremd. Es kann keinen Satz geben, in Folge dessen allererst die Welt mit allen ihren Erscheinungen da wäre: daher läßt sich nicht eine Philosophie, wie Spinoza wollte, ex firmis principiis demon-

ſtrirend ableiten. Auch iſt die Philoſophie das allgemeinſte Wiſſen, deſſen Hauptſätze alſo nicht Folgerungen aus einem andern, noch allgemeineren, ſeyn können. Der Satz vom Widerſpruch ſetzt bloß die Uebereinſtimmung der Begriffe feſt; giebt aber nicht ſelbſt Begriffe. Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erſcheinungen, nicht dieſe ſelbſt: daher kann Philoſophie nicht darauf ausgehen, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu ſuchen. Die gegenwärtige wenigſtens ſucht keineswegs, woher oder wozu die Welt daſei; ſondern bloß, was die Welt iſt. Das Warum aber iſt hier dem Was untergeordnet: denn es gehört ſchon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erſcheinung, den Satz vom Grund, entſteht und nur inſofern Bedeutung und Gültigkeit hat. Zwar könnte man ſagen, daß Was die Welt ſei, ein Jeder ohne weitere Hülfe erkenne; da er das Subjekt des Erkennens, deſſen Vorſtellung ſie iſt, ſelbſt iſt: auch wäre dies inſoweit wahr. Allein jene Erkenntniß iſt eine anſchauliche, iſt in concreto: dieſelbe in abstracto wiederzugeben, das ſucceſſive, wandelbare Anſchauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ, als nicht abſtraktes, deutliches Wiſſen bezeichnet, eben zu einem ſolchen, zu einem bleibenden Wiſſen zu erheben, iſt die Aufgabe der Philoſophie. Sie muß demnach eine Ausſage in abstracto vom Weſen der geſammten Welt ſeyn, vom Ganzen wie von allen Theilen. Um aber dennoch nicht in eine endloſe Menge von einzelnen Urtheilen ſich zu verlieren, muß ſie ſich der Abſtraktion bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, ſeine Verſchiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen: daher wird ſie theils trennen, theils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt überhaupt, ſeinem Weſen nach, in wenige abſtrakte Begriffe zuſammengefaßt, dem Wiſſen zu überliefern. Durch jene Begriffe, in welchen ſie das Weſen der Welt fixirt, muß jedoch, wie das Allgemeine, auch das ganz Einzelne erkannt werden, die Erkenntniß beider alſo auf das Genaueſte verbunden ſeyn: daher die Fähigkeit zur Philoſophie eben darin beſteht, worin Plato ſie ſetzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Die Philoſophie wird demnach eine Summe ſehr allgemeiner Urtheile ſeyn, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt ſelbſt in ihrer Geſammtheit iſt, ohne irgend etwas auszu-

ſchließen: alſo Alles, was im menſchlichen Bewußtſeyn ſich vorfindet: ſie wird ſeyn eine vollſtändige Wiederholung, gleichſam Abſpiegelung der Welt in abſtrakten Begriffen, welche allein möglich iſt durch Vereinigung des weſentlich Identiſchen in einen Begriff und Ausſonderung des Verſchiedenen zu einem andern. Dieſe Aufgabe ſetzte ſchon Bako von Verulam der Philoſophie, indem er ſagte: ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. (de augm. scient., L. 2, c. 13). Wir nehmen jedoch dieſes in einem ausgedehnteren Sinn, als Bako damals denken konnte.

Die Uebereinſtimmung, welche alle Seiten und Theile der Welt, eben weil ſie zu einem Ganzen gehören, mit einander haben, muß auch in jenem abſtrakten Abbilde der Welt ſich wiederfinden. Demnach könnte in jener Summe von Urtheilen das eine aus dem andern gewiſſermaaßen abgeleitet werden und zwar immer wechſelſeitig. Doch müſſen ſie hiezu für's Erſte daſeyn und alſo zuvor, als unmittelbar durch die Erkenntniß der Welt in concreto begründet, aufgeſtellt werden, um ſo mehr, als alle unmittelbare Begründung ſicherer iſt, als die mittelbare: ihre Harmonie zu einander, vermöge welcher ſie ſogar zur Einheit eines Gedankens zuſammenfließen, und welche entſpringt aus der Harmonie und Einheit der anſchaulichen Welt ſelbſt, die ihr gemeinſamer Erkenntnißgrund iſt, wird daher nicht als das Erſte zu ihrer Begründung gebraucht werden; ſondern nur noch als Bekräftigung ihrer Wahrheit hinzukommen. — Dieſe Aufgabe ſelbſt kann erſt durch ihre Auflöſung vollkommen deutlich werden*).

§. 16.

Nach dieſer ganzen Betrachtung der Vernunft, als einer dem Menſchen allein eigenen, beſonderen Erkenntnißkraft, und der durch ſie herbeigeführten, der menſchlichen Natur eigenthümlichen Leiſtungen und Phänomene, bliebe mir jetzt noch übrig von der

*) Hiezu Kap. 17 des zweiten Bandes.

Vernunft zu reden, sofern sie die Handlungen der Menschen leitet, also in dieser Rücksicht praktisch genannt werden kann. Allein das hier zu Erwähnende hat größtentheils seine Stelle an einem andern Orte gefunden, nämlich im Anhang zu dieser Schrift, wo das Daseyn der von Kant so genannten praktischen Vernunft zu bestreiten war, welche er (freilich sehr bequem) als unmittelbare Quelle aller Tugend und als den Sitz eines absoluten (d. h. vom Himmel gefallenen) Soll darstellt. Die ausführliche und gründliche Widerlegung dieses Kantischen Princips der Moral habe ich später geliefert, in den „Grundproblemen der Ethik". — Ich habe deshalb hier nur noch Weniges über den wirklichen Einfluß der Vernunft, im wahren Sinne dieses Worts, auf das Handeln zu sagen. Schon am Eingang unserer Betrachtung der Vernunft haben wir im Allgemeinen bemerkt, wie sehr das Thun und der Wandel des Menschen von dem des Thieres sich unterscheidet, und daß dieser Unterschied doch allein als Folge der Anwesenheit abstrakter Begriffe im Bewußtseyn anzusehen ist. Der Einfluß dieser auf unser ganzes Daseyn ist so durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Thieren gewissermaaßen in das Verhältniß setzt, welches die sehenden Thiere zu den augenlosen (gewisse Larven, Würmer und Zoophyten) haben: letztere erkennen durch das Getast allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, sie Berührende; die Sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Ebenso nun beschränkt die Abwesenheit der Vernunft die Thiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anschaulichen Vorstellungen, d. i. realen Objekte: wir hingegen, vermöge der Erkenntniß in abstracto, umfassen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die ganze Vergangenheit und Zukunft, nebst dem weiten Reiche der Möglichkeit: wir übersehen das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit. Was also im Raum und für die sinnliche Erkenntniß das Auge ist, das ist gewissermaaßen in der Zeit und für die innere Erkenntniß die Vernunft. Wie aber die Sichtbarkeit der Gegenstände ihren Werth und Bedeutung doch nur dadurch hat, daß sie die Fühlbarkeit derselben verkündigt, so liegt der ganze Werth der abstrakten Erkenntniß immer in ihrer Beziehung auf die anschauliche. Daher auch legt der natürliche Mensch immer viel mehr Werth auf das

unmittelbar und anschaulich Erkannte, als auf die abstrakten Begriffe, das bloß Gedachte: er zieht die empirische Erkenntniß der logischen vor. Umgekehrt aber sind diejenigen gesinnt, welche mehr in Worten, als Thaten leben, mehr in Papier und Bücher, als in die wirkliche Welt gesehen haben, und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchstabenmenschen werden. Daraus allein ist es begreiflich, wie Leibniz nebst Wolf und allen ihren Nachfolgern, so weit sich verirren konnten, nach dem Vorgange des Duns Skotus, die anschauliche Erkenntniß für eine nur verworrene abstrakte zu erklären! Zur Ehre Spinozas muß ich erwähnen, daß sein richtigerer Sinn umgekehrt alle Gemeinbegriffe für entstanden aus der Verwirrung des anschaulich Erkannten erklärt hat. (Eth. II, prop. 40, Schol. 1.) — Aus jener verkehrten Gesinnung ist es auch entsprungen, daß man in der Mathematik die ihr eigenthümliche Evidenz verwarf, um allein die logische gelten zu lassen; daß man überhaupt jede nicht abstrakte Erkenntniß unter dem weiten Namen Gefühl begriff und gering schätzte; daß endlich die Kantische Ethik den reinen, unmittelbar bei Erkenntniß der Umstände ansprechenden und zum Rechtthun und Wohlthun leitenden guten Willen als bloßes Gefühl und Aufwallung für werth- und verdienstlos erklärte, und nur dem aus abstrakten Maximen hervorgegangenen Handeln moralischen Werth zuerkennen wollte.

Die allseitige Uebersicht des Lebens im Ganzen, welche der Mensch durch die Vernunft vor dem Thiere voraus hat, ist auch zu vergleichen mit einem geometrischen, farblosen, abstrakten, verkleinerten Grundriß seines Lebensweges. Er verhält sich damit zum Thiere, wie der Schiffer, welcher mittelst Seekarte, Kompaß und Quadrant seine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel sieht. Daher ist es betrachtungswerth, ja wunderbar, wie der Mensch, neben seinem Leben in concreto, immer noch ein zweites in abstracto führt. Im ersten ist er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart Preis gegeben, muß streben, leiden, sterben, wie das Thier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht, ist die stille Abspiegelung des ersten und der Welt, worin er lebt, ist jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im

Gebiet der ruhigen Ueberlegung erscheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz besitzt und heftig bewegt: hier ist er bloßer Zuschauer und Beobachter. In diesem Zurückziehen in die Reflexion gleicht er einem Schauspieler, der seine Scene gespielt hat und bis er wieder auftreten muß, unter den Zuschauern seinen Platz nimmt, von wo aus er was immer auch vorgehen möge, und wäre es die Vorbereitung zu seinem Tode (im Stück), gelassen ansieht, darauf aber wieder hingeht und thut und leidet wie er muß. Aus diesem doppelten Leben geht jene von der thierischen Gedankenlosigkeit sich so sehr unterscheidende menschliche Gelassenheit hervor, mit welcher Einer, nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entschluß oder erkannter Nothwendigkeit, das für ihn Wichtigste, oft Schrecklichste kaltblütig über sich ergehen läßt, oder vollzieht: Selbstmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagstücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche seine ganze thierische Natur sich empört. Da sieht man dann, in welchem Maaße die Vernunft der thierischen Natur Herr wird, und ruft dem Starken zu: σιδηρειον νυ τοι ἦτορ! (ferreum certe tibi cor!) Il. 24, 521. Hier, kann man wirklich sagen, äußert sich die Vernunft praktisch: also überall, wo das Thun von der Vernunft geleitet wird, wo die Motive abstrakte Begriffe sind, wo nicht anschauliche, einzelne Vorstellungen, noch der Eindruck des Augenblicks, welcher das Thier leitet, das Bestimmende ist, da zeigt sich praktische Vernunft. Daß aber dieses gänzlich verschieden und unabhängig ist vom ethischen Werthe des Handelns, daß vernünftig Handeln und tugendhaft Handeln zwei ganz verschiedene Dinge sind, daß Vernunft sich ebenso wohl mit großer Bosheit, als mit großer Güte im Verein findet und der einen wie der andern durch ihren Beitritt erst große Wirksamkeit verleiht, daß sie zur methodischen, konsequenten Ausführung des edeln, wie des schlechten Vorsatzes, der klugen, wie der unverständigen Maxime, gleich bereit und dienstbar ist, welches eben ihre weibliche, empfangende und aufbewahrende, nicht selbst erzeugende Natur so mit sich bringt, — dieses Alles habe ich im Anhange ausführlich auseinandergesetzt, und durch Beispiele erläutert. Das dort Gesagte stände hier an seinem eigentlichen Platz, hat indessen, wegen der Polemik gegen

Kants vorgebliche praktische Vernunft, dorthin verlegt werden müssen; wohin ich deshalb von hier wieder verweise.

Die vollkommenste Entwickelung der praktischen Vernunft, im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchste Gipfel, zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem sein Unterschied vom Thiere sich am deutlichsten zeigt, ist als Ideal dargestellt im Stoischen Weisen. Denn die Stoische Ethik ist ursprünglich und wesentlich gar nicht Tugendlehre, sondern bloß Anweisung zum vernünftigen Leben, dessen Ziel und Zweck Glück durch Geistesruhe ist. Der tugendhafte Wandel findet sich dabei gleichsam nur per accidens, als Mittel, nicht als Zweck ein. Daher ist die Stoische Ethik, ihrem ganzen Wesen und Gesichtspunkt nach, grundverschieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethischen Systemen, als da sind die Lehren der Veden, des Platon, des Christenthums und Kants. Der Zweck der Stoischen Ethik ist Glück: τελος το ευδαιμονειν (virtutes omnes finem habere beatitudinem) heißt es in der Darstellung der Stoa bei Stobäos. (Ecl., L. II, c. 7, p. 114, und ebenfalls p. 138.) Jedoch weist die Stoische Ethik nach, daß das Glück im innern Frieden und in der Ruhe des Geistes (αταραξια) allein sicher zu finden sei, und diese wieder allein durch Tugend zu erreichen: eben dieses nur bedeutet der Ausdruck, daß Tugend höchstes Gut sei. Wenn nun aber freilich allmälig der Zweck über das Mittel vergessen und die Tugend auf eine Weise empfohlen wird, die ein ganz anderes Interesse, als das des eigenen Glückes verräth, indem es diesem zu deutlich widerspricht; so ist dies eine von den Inkonsequenzen, durch welche in jedem System die unmittelbar erkannte, oder wie man sagt gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüssen Gewalt anthuend; wie man dies z. B. deutlich sieht in der Ethik des Spinoza, welche aus dem egoistischen suum utile quaerere, durch handgreifliche Sophismen, reine Tugendlehre ableitet. Nach Dem, wie ich den Geist der Stoischen Ethik aufgefaßt habe, liegt ihr Ursprung in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, welche ihm mittelbar, durch planmäßiges Handeln und was aus diesem hervorgeht, so sehr das Leben und dessen Lasten erleichtert, nicht auch fähig wäre, unmittelbar, d. h. durch bloße Erkenntniß,

ihn den Leiden und Quaalen aller Art, welche ſein Leben füllen, auf einmal zu entziehen, entweder ganz, oder doch beinahe ganz. Man hielt es dem Vorzug der Vernunft nicht angemeſſen, daß das mit ihr begabte Weſen, welches durch dieſelbe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuſtänden umfaßt und überſieht, dennoch durch die Gegenwart und durch die Vorfälle, welche die wenigen Jahre eines ſo kurzen, flüchtigen, ungewiſſen Lebens enthalten können, ſo heftigen Schmerzen, ſo großer Angſt und Leiden, die aus dem ungeſtümen Drang des Begehrens und Fliehens hervorgehen, Preis gegeben ſeyn ſollte, und meinte, die gehörige Anwendung der Vernunft müßte den Menſchen darüber hinwegheben, ihn unverwundbar machen können. Daher ſagte Antiſthenes: Δει κτασθαι νουν, η βροχον (aut mentem parandam, aut laqueum. Plut. de stoic. repugn., c. 14), d. h. das Leben iſt ſo voller Plagen und Hudeleien, daß man entweder, mittelſt berichtigter Gedanken, ſich darüber hinausſetzen, oder es verlaſſen muß. Man ſah ein, daß die Entbehrung, das Leiden, nicht unmittelbar und nothwendig hervorging aus dem Nicht-haben; ſondern erſt aus dem Haben-wollen und doch nicht haben; daß alſo dieſes Haben-wollen die nothwendige Bedingung iſt, unter der allein das Nicht-haben zur Entbehrung wird, und den Schmerz erzeugt. Ου πενια λυπην εργαζεται, αλλα επιθυμια (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas), Epict. fragm. 25. Man erkannte zudem aus Erfahrung, daß bloß die Hoffnung, der Anſpruch es iſt, der den Wunſch gebiert und nährt; daher uns weder die vielen, Allen gemeinſamen und unvermeidlichen Uebel, noch die unerreichbaren Güter beunruhigen und plagen; ſondern allein das unbedeutende Mehr und Weniger des dem Menſchen Ausweichbaren und Erreichbaren; ja, daß nicht nur das abſolut, ſondern auch ſchon das relativ Unerreichbare, oder Unvermeidliche, uns ganz ruhig läßt; daher die Uebel, welche unſerer Individualität einmal beigegeben ſind, oder die Güter, welche ihr nothwendig verſagt bleiben müſſen, mit Gleichgültigkeit betrachtet werden, und daß, dieſer menſchlichen Eigenthümlichkeit zufolge, jeder Wunſch bald erſtirbt, und alſo keinen Schmerz mehr erzeugen kann, wenn nur keine Hoffnung ihm Nahrung giebt. Aus dieſem allen ergab ſich, daß alles Glück nur auf dem Verhältniß beruht zwiſchen unſeren Anſprüchen und

dem, was wir erhalten: wie groß oder klein die beiden Größen dieſes Verhältniſſes ſind, iſt einerlei, und das Verhältniß kann ſowohl durch Verkleinerung der erſten Größe, als durch Vergrößerung der zweiten hergeſtellt werden: und ebenſo, daß alles Leiden eigentlich hervorgeht aus dem Misverhältniß deſſen, was wir fordern und erwarten, mit dem, was uns wird, welches Misverhältniß aber offenbar nur in der Erkenntniß liegt*), und durch beſſere Einſicht völlig gehoben werden könnte. Daher ſagte Chryſippos: δει ζην κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων (Stob. Ecl., L. II, c. 7, p. 134), d. h. man ſoll leben mit gehöriger Kenntniß des Hergangs der Dinge in der Welt. Denn ſo oft ein Menſch irgendwie aus der Faſſung kommt, durch ein Unglück zu Boden geſchlagen wird, oder ſich erzürnt, oder verzagt; ſo zeigt er eben dadurch, daß er die Dinge anders findet, als er ſie erwartete, folglich daß er im Irrthum befangen war, die Welt und das Leben nicht kannte, nicht wußte, wie durch Zufall die lebloſe Natur, durch entgegengeſetzte Zwecke, auch durch Bosheit, die belebte den Willen des Einzelnen bei jedem Schritte durchkreuzt: er hat alſo entweder ſeine Vernunft nicht gebraucht, um zu einem allgemeinen Wiſſen dieſer Beſchaffenheit des Lebens zu kommen, oder auch es fehlt ihm an Urtheilskraft, wenn, was er im Allgemeinen weiß, er doch im Einzelnen nicht wiedererkennt und deshalb davon überraſcht und aus der Faſſung gebracht wird**). So auch iſt jede lebhafte Freude ein Irrthum, ein Wahn, weil kein erreichter Wunſch dauernd befriedigen kann, auch weil jeder Beſitz und jedes Glück nur vom Zufall auf unbeſtimmte Zeit geliehen iſt, und daher in der nächſten Stunde wieder zurückgefordert werden kann. Jeder Schmerz aber beruht auf dem Verſchwinden eines ſolchen Wahns: beide alſo entſtehen

*) Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione.
Cic. Tusc., 4, 6.

Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones.) Epictet., c. V.

**) Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν ταις επι μερους. (Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus.) Epict. dissert., III, 26.

aus fehlerhafter Erkenntniß: dem Weiſen bleibt daher Jubel wie Schmerz immer fern, und keine Begebenheit ſtört ſeine αταραξια.

Dieſem Geiſt und Zweck der Stoa gemäß, fängt Epiktet damit an und kommt beſtändig darauf zurück, als auf den Kern ſeiner Weisheit, daß man wohl bedenken und unterſcheiden ſolle, was von uns abhängt und was nicht, daher auf Letzteres durchaus nicht Rechnung machen; wodurch man zuverläſſig frei bleiben wird von allem Schmerz, Leiden und Angſt. Was nun aber von uns abhängt, iſt allein der Wille: und hier geſchieht nun ein allmäliger Uebergang zur Tugendlehre, indem bemerkt wird, daß, wie die von uns nicht abhängige Außenwelt Glück und Unglück beſtimmt, ſo aus dem Willen innere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns ſelbſt hervorgehe. Nachher aber ward gefragt, ob man den beiden erſteren oder den beiden letzteren die Namen bonum et malum beilegen ſolle? Das war eigentlich willkürlich und beliebig und that nichts zur Sache. Aber dennoch ſtritten hierüber unaufhörlich die Stoiker mit Peripatetikern und Epikuräern, unterhielten ſich mit der unſtatthaften Vergleichung zweier völlig inkommenſurabeler Größen und den daraus hervorgehenden, entgegengeſetzten, paradoxen Ausſprüchen, die ſie einander zuwarfen. Eine intereſſante Zuſammenſtellung dieſer, von der ſtoiſchen Seite aus, liefern uns die Paradoxa des Cicero.

Zenon, der Stifter, ſcheint urſprünglich einen etwas andern Gang genommen zu haben. Der Ausgangspunkt war bei ihm dieſer: daß man zur Erlangung des höchſten Gutes, d. h. der Glückſäligkeit und Geiſtesruhe, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt leben ſolle. (ὁμολογουμενως ζην· τουτο δ' εστι καθ' ἑνα λογον και συμφωνον ζην. — Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere. Stob. Ecl. eth., L. II, c. 7, p. 132. Imgleichen: Αρετην διαθεσιν ειναι ψυχης συμφωνον ἑαυτῃ περι ὁλον τον βιον. Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, ibid., p. 104.) Nun war aber dieſes allein dadurch möglich, daß man durchaus vernünftig, nach Begriffen, nicht nach wechſelnden Eindrücken und Launen ſich beſtimmte; da aber nur die Maxime unſers Handelns, nicht der Erfolg, noch die äußern Umſtände, in unſerer Gewalt ſind: ſo mußte man, um immer konſequent bleiben

zu können, allein jene, nicht diese sich zum Zwecke machen; wodurch wieder die Tugendlehre eingeleitet wird.

Aber schon den unmittelbaren Nachfolgern des Zenon schien sein Moralprincip — übereinstimmend zu leben — zu formal und inhaltsleer. Sie gaben ihm daher materialen Gehalt, durch den Zusatz: „übereinstimmend mit der Natur zu leben" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.); welches, wie Stobäos a. a. O. berichtet, zuerst vom Kleanthes hinzugesetzt wurde und die Sache sehr ins Weite schob, durch die große Sphäre des Begriffs und die Unbestimmtheit des Ausdrucks. Denn Kleanthes meinte die gesammte allgemeine Natur, Chrysippos aber die menschliche Natur insbesondere (Diog. Laërt., 7, 89). Das dieser letzteren allein Angemessene sollte nachher die Tugend seyn, wie den thierischen Naturen Befriedigung thierischer Triebe, wodurch wieder gewaltsam zur Tugendlehre eingelenkt, und, es mochte biegen oder brechen, die Ethik durch die Physik begründet werden sollte. Denn die Stoiker giengen überall auf Einheit des Princips: wie denn auch Gott und die Welt bei ihnen durchaus nicht zweierlei war.

Die Stoische Ethik, im Ganzen genommen, ist in der That ein sehr schätzbarer und achtungswerther Versuch, das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen ist, hinauszuheben, durch eine Anweisung

„Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes."

und ihn eben dadurch im höchsten Grade der Würde theilhaft zu machen, welche ihm, als vernünftigem Wesen, im Gegensatz des Thieres zusteht, und von der in diesem Sinn allerdings die Rede seyn kann, nicht in einem andern. — Diese meine Ansicht der Stoischen Ethik brachte es mit sich, daß sie hier, bei Darstellung dessen, was die Vernunft ist und zu leisten vermag, erwähnt werden mußte. So sehr aber auch jener Zweck, durch Anwendung der Vernunft und durch eine bloß vernünftige Ethik in gewissem Grade erreichbar ist, wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß jene rein vernünftigen Charaktere, die man gemeinhin praktische Philosophen nennt — und mit Recht, weil, wie der eigentliche

d. i. der theoretiſche Philoſoph das Leben in den Begriff überträgt, ſie den Begriff ins Leben übertragen, — wohl die glücklichſten ſind; ſo fehlt dennoch ſehr viel, daß etwas Vollkommenes in dieſer Art zu Stande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Laſt und allen Leiden des Lebens entziehen und zur Glückſäligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommener Widerſpruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort „ſeeliges Leben“ in ſich trägt: dieſes wird demjenigen gewiß einleuchtend ſeyn, der meine folgende Darſtellung bis ans Ende gefaßt haben wird. Dieſer Widerſpruch offenbart ſich auch ſchon in jener Ethik der reinen Vernunft ſelbſt, dadurch, daß der Stoiker genöthigt iſt, ſeiner Anweiſung zum glückſäligen Leben (denn das bleibt ſeine Ethik immer) eine Empfehlung des Selbſtmordes einzuflechten (wie ſich unter dem prächtigen Schmuck und Geräth orientaliſcher Despoten auch ein koſtbares Fläſchchen mit Gift findet), für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die ſich durch keine Sätze und Schlüſſe wegphiloſophiren laſſen, überwiegend und unheilbar ſind, ſein alleiniger Zweck, Glückſäligkeit, alſo doch vereitelt iſt, und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehen, als der Tod, der aber dann gleichgültig, wie jede andere Arzenei, zu nehmen iſt. Hier wird ein ſtarker Gegenſatz offenbar, zwiſchen der Stoiſchen Ethik und allen jenen oben erwähnten, welche Tugend an ſich und unmittelbar, auch mit den ſchwerſten Leiden, zum Zweck machen und nicht wollen, daß man, um dem Leiden zu entfliehen, das Leben endige; obgleich keine von ihnen allen den wahren Grund zur Verwerfung des Selbſtmordes auszuſprechen wußte, ſondern ſie mühſam allerhand Scheingründe zuſammenſuchen: im vierten Buch wird jener Grund im Zuſammenhang unſerer Betrachtung ſich ergeben. Aber obiger Gegenſatz offenbart und beſtätigt eben den weſentlichen, im Grundprincip liegenden Unterſchied zwiſchen der Stoa, die eigentlich doch nur ein beſonderer Eudämonismus iſt, und jenen erwähnten Lehren, obgleich beide oft in den Reſultaten zuſammentreffen und ſcheinbare Verwandtſchaft haben. Der oben erwähnte innere Widerſpruch aber, mit welchem die Stoiſche Ethik, ſelbſt in ihrem Grundgedanken, behaftet iſt, zeigt ſich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der Stoiſche Weiſe, in ihrer Darſtellung ſelbſt, nie Leben

oder innere poetiſche Wahrheit gewinnen konnte, ſondern ein hölzerner, ſteifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der ſelbſt nicht weiß wohin mit ſeiner Weisheit, deſſen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückſäligkeit dem Weſen der Menſchheit geradezu widerſpricht und uns zu keiner anſchaulichen Vorſtellung davon kommen läßt. Wie ganz anders erſcheinen, neben ihn geſtellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die Indiſche Weisheit uns aufſtellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Chriſtenthums, jene vortreffliche Geſtalt, voll tiefen Lebens, von größter poetiſcher Wahrheit und höchſter Bedeutſamkeit, die jedoch, bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zuſtande des höchſten Leidens vor uns ſteht*).

*) Hiezu Kap. 16 des zweiten Bandes.

Zweites Buch.

Der Welt als Wille

erſte Betrachtung:

Die Objektivation des Willens.

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

§. 17.

Wir haben im erſten Buche die Vorſtellung nur als ſolche, alſo nur der allgemeinen Form nach, betrachtet. Zwar, was die abſtrakte Vorſtellung, den Begriff, betrifft, ſo wurde dieſe uns auch ihrem Gehalt nach bekannt, ſofern ſie nämlich allen Gehalt und Bedeutung allein hat durch ihre Beziehung auf die anſchauliche Vorſtellung, ohne welche ſie werth- und inhaltslos wäre. Gänzlich alſo auf die anſchauliche Vorſtellung hingewieſen, werden wir verlangen, auch ihren Inhalt, ihre näheren Beſtimmungen und die Geſtalten, welche ſie uns vorführt, kennen zu lernen. Beſonders wird uns daran gelegen ſeyn, über ihre eigentliche Bedeutung einen Aufſchluß zu erhalten, über jene ihre ſonſt nur gefühlte Bedeutung, vermöge welcher dieſe Bilder nicht, wie es außerdem ſeyn müßte, völlig fremd und nichtsſagend an uns vorüberziehen, ſondern unmittelbar uns anſprechen, verſtanden werden und ein Intereſſe erhalten, welches unſer ganzes Weſen in Anſpruch nimmt.

Wir richten unſern Blick auf die Mathematik, die Naturwiſſenſchaft und die Philoſophie, von welchen jede uns hoffen läßt, daß ſie einen Theil des gewünſchten Aufſchluſſes geben werde. — Nun finden wir aber zuvörderſt die Philoſophie als ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet. Zwar ſind ſie über den hier angeregten Punkt, die Bedeutung jener anſchaulichen Vorſtellung, nicht alle uneinig unter einander: denn, mit Ausnahme der Skeptiker und Idealiſten,

reden die anderen, der Hauptsache nach, ziemlich übereinstimmend von einem Objekt, welches der Vorstellung zum Grunde läge, und welches zwar von der Vorstellung seinem ganzen Seyn und Wesen nach verschieden, dabei ihr aber doch in allen Stücken so ähnlich, wie ein Ei dem andern wäre. Uns wird aber damit nicht geholfen seyn: denn wir wissen solches Objekt von der Vorstellung gar nicht zu unterscheiden; sondern finden, daß beide nur Eines und das Selbe sind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt voraussetzt und daher doch Vorstellung bleibt; wie wir denn auch das Objektseyn als zur allgemeinsten Form der Vorstellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, gehörig, erkannt haben. Zudem ist der Satz vom Grund, auf den man sich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorstellung, nämlich die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der gesammten, endlichen oder endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre, also auch gar nicht vorstellbar seyn kann. — Von Skeptikern aber und Idealisten ist oben, bei Erörterung des Streites über die Realität der Außenwelt, geredet worden.

Suchen wir nun um die gewünschte nähere Kenntniß jener uns nur ganz allgemein, der bloßen Form nach, bekannt gewordenen anschaulichen Vorstellung bei der Mathematik nach; so wird uns diese von jenen Vorstellungen nur reden, sofern sie Zeit und Raum füllen, d. h. sofern sie Größen sind. Sie wird das Wieviel und Wiegroß höchst genau angeben: da aber dieses immer nur relativ, d. h. eine Vergleichung einer Vorstellung mit anderen, und zwar nur in jener einseitigen Rücksicht auf Größe ist; so wird auch dieses nicht die Auskunft seyn, die wir hauptsächlich suchen.

Blicken wir endlich auf das weite, in viele Felder getheilte Gebiet der Naturwissenschaft, so können wir zuvörderst zwei Hauptabtheilungen derselben unterscheiden. Sie ist entweder Beschreibung von Gestalten, welche ich Morphologie, oder Erklärung der Veränderungen, welche ich Aetiologie nenne. Erstere betrachtet die bleibenden Formen, letztere die wandelnde Materie, nach den Gesetzen ihres Uebergangs aus einer Form in die andere. Erstere ist das, was man, wenn gleich uneigentlich, Natur-

geſchichte nennt, in ſeinem ganzen Umfange: beſonders als Botanik und Zoologie lehrt ſie uns die verſchiedenen, beim unaufhörlichen Wechſel der Individuen, bleibenden, organiſchen und dadurch feſt beſtimmten Geſtalten kennen, welche einen großen Theil des Inhalts der anſchaulichen Vorſtellung ausmachen: ſie werden von ihr klaſſificirt, geſondert, vereinigt, nach natürlichen und künſtlichen Syſtemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Ueberſicht und Kenntniß aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende, unendlich nüancirte Analogie derſelben im Ganzen und in den Theilen nachgewieſen (unité de plan), vermöge welcher ſie ſehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht mitgegebenes Thema gleichen. Der Uebergang der Materie in jene Geſtalten, d. h. die Entſtehung der Individuen, iſt kein Haupttheil der Betrachtung, da jedes Individuum aus dem ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche, überall gleich geheimnißvoll, ſich bis jetzt der deutlichen Erkenntniß entzieht: das Wenige aber, was man davon weiß, findet ſeine Stelle in der Phyſiologie, die ſchon der ätiologiſchen Naturwiſſenſchaft angehört. Zu dieſer neigt ſich auch ſchon die der Hauptſache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, beſonders da, wo ſie Geologie wird. Eigentliche Aetiologie ſind nun alle die Zweige der Naturwiſſenſchaft, welchen die Erkenntniß der Urſach und Wirkung überall die Hauptſache iſt: dieſe lehren, wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf *einen* Zuſtand der Materie nothwendig ein beſtimmter anderer folgt; wie eine beſtimmte Veränderung nothwendig eine andere, beſtimmte, bedingt und herbeiführt: welche Nachweiſung *Erklärung* genannt wird. Hier finden wir nun hauptſächlich Mechanik, Phyſik, Chemie, Phyſiologie.

Wenn wir uns aber ihrer Belehrung hingeben, ſo werden wir bald gewahr, daß die Auskunft, welche wir hauptſächlich ſuchen, uns von der Aetiologie ſo wenig, als von der Morphologie zu Theil wird. Dieſe letztere führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Geſtalten vor, für uns Vorſtellungen, die auf dieſem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn bloß ſo betrachtet, gleich unverſtandenen Hieroglyphen vor uns ſtehen. — Die Aetiologie hingegen lehrt uns, daß, nach dem Geſetze von Urſach und Wirkung, dieſer beſtimmte Zuſtand der Materie jenen

andern herbeiführt, und damit hat sie ihn erklärt und das Ihrige gethan. Indessen thut sie im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Raum und Zeit eintreten, nachweist und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit, an diesem Orte, nothwendig eintreten muß: sie bestimmt ihnen also ihre Stelle in Zeit und Raum, nach einem Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Nothwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt ist. Ueber das innere Wesen irgend einer jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß: dieses wird Naturkraft genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, welche die unwandelbare Konstanz des Eintritts der Aeußerung einer solchen Kraft, so oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da sind, Naturgesetz nennt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt, in Bezug auf bestimmten Ort zu bestimmter Zeit, sind aber Alles was sie weiß und je wissen kann. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten, wie bei der komplicirtesten Erscheinung. Denn, wiewohl die Aetiologie bis jetzt ihren Zweck am vollkommensten in der Mechanik, am unvollkommensten in der Physiologie erreicht hat; so ist dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den andern fortstößt, ihrem innern Wesen nach, uns nicht minder fremd und geheimnißvoll, als die, welche die Bewegungen und das Wachsthum eines Thieres hervorbringt. Die Mechanik setzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mittheilbarkeit der Bewegung durch Stoß, Starrheit u. s. w. als unergründlich voraus, nennt sie Naturkräfte, ihr nothwendiges und regelmäßiges Erscheinen unter gewissen Bedingungen Naturgesetz, und danach erst fängt sie ihre Erklärung an, welche darin besteht, daß sie treu und mathematisch genau angiebt, wie, wo, wann jede Kraft sich äußert, und daß sie jede ihr vorkommende Erscheinung auf eine jener Kräfte zurückführt. Ebenso machen es Physik, Chemie, Physiologie in ihrem Gebiet, nur daß sie noch viel mehr voraussetzen und weniger leisten. Demzufolge wäre auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesammten Natur eigentlich nie

mehr, als ein Verzeichniß der unerklärlichen Kräfte, und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich succediren, einander Platz machen: aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte müßte sie, weil das Gesetz, dem sie folgt, nicht dahin führt, stets unerklärt lassen, und bei der Erscheinung und deren Ordnung stehen bleiben. Sie wäre insofern dem Durchschnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern neben einander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt. Oder wenn ich mir ein scherzhaftes Gleichniß, weil es frappanter ist, erlauben darf, — bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur müßte dem philosophischen Forscher doch immer so zu Muthe seyn, wie Jemanden, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft gerathen wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentirte und so hinlänglich bekannt machte: er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentirten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: „Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?“

Also auch die Aetiologie kann uns nimmermehr über jene Erscheinungen, welche wir nur als unsere Vorstellungen kennen, den erwünschten, uns hierüber hinausführenden Aufschluß geben. Denn nach allen ihren Erklärungen, stehen sie noch als bloße Vorstellungen, deren Bedeutung wir nicht verstehen, völlig fremd vor uns. Die ursächliche Verknüpfung giebt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was also eintritt, nicht näher kennen. Zudem hat das Gesetz der Kausalität selbst nur Gültigkeit für Vorstellungen, für Objekte einer bestimmten Klasse, unter deren Voraussetzung es allein Bedeutung hat: es ist also, wie diese Objekte selbst, immer nur in Beziehung auf das Subjekt, also bedingterweise da; weshalb es auch ebenso wohl wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. a priori, als wenn man vom Objekt ausgeht, d. h. a posteriori, erkannt wird, wie eben Kant uns gelehrt hat.

Was aber uns jetzt zum Forschen antreibt, ist eben, daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind, und nach diesen und jenen Gesetzen,

deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellung wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum, oder ein gespensterhaftes Luftgebilde, an uns vorüberziehen müßte, nicht unserer Beachtung werth; oder aber ob sie noch etwas Anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei. Soviel ist gleich gewiß, daß dieses Nachgefragte etwas von der Vorstellung völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes seyn muß, dem daher auch ihre Formen und ihre Gesetze völlig fremd seyn müssen; daß man daher, von der Vorstellung aus, zu ihm nicht am Leitfaden derjenigen Gesetze gelangen kann, die nur Objekte, Vorstellungen, unter einander verbinden; welches die Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind.

Wir sehen schon hier, daß von außen dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist: wie immer man auch forschen mag, so gewinnt man nichts, als Bilder und Namen. Man gleicht Einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizirend. Und doch ist dies der Weg, den alle Philosophen vor mir gegangen sind.

§. 18.

In der That würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, oder der Uebergang von ihr, als bloßer Vorstellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was sie noch außerdem seyn mag, nimmermehr zu finden seyn, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum, d. h. sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen, wie gezeigt, dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind. Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm in soweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller anderen anschau-

lichen Objekte bekannt, und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwan auf eine ganz andere Art enträthselt wäre. Sonst sähe er sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konstanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verstehen, als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Aeußerungen und Handlungen seines Leibes, eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. Diesem allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt Wille. Dieses, und dieses allein, giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. Weiterhin wird sich uns zeigen, daß dieses von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motive, sondern auch von der auf bloße Reize erfolgenden unwillkürlichen, ja, daß der ganze Leib nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. zur Vorstellung

gewordene Wille ist; welches alles sich im weitern Verfolg ergeben und deutlich werden wird. Ich werde daher den Leib, welchen ich im vorigen Buche und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, nach dem dort mit Absicht einseitig genommenen Standpunkt (dem der Vorstellung), das unmittelbare Objekt hieß, hier, in einer andern Rücksicht, die Objektität des Willens nennen. Auch kann man daher in gewissem Sinne sagen: der Wille ist die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens. — Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Ueberlegungen der Vernunft, über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung stempelt den Entschluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorsatz ist und nur in der Vernunft, in abstracto existirt. In der Reflexion allein ist Wollen und Thun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie Eins. Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes: und diesem entsprechend ist andererseits jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist. Die Gradationen beider sind sehr verschieden. Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt: das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet. Unmittelbar als bloße Vorstellungen zu betrachten und daher von dem eben Gesagten auszunehmen, sind nur gewisse wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens ist, da er als Anschauung im Verstande schon mittelbares Objekt, gleich allen anderen, ist. Das hier Gemeinte sind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Gesichts, Gehörs und Getastes, wiewohl auch nur, sofern diese Organe auf die ihnen besonders eigenthümliche, specifische, naturgemäße Weise afficirt werden, welche eine so äußerst schwache Anregung der gesteigerten und specifisch modificirten Sensibilität dieser Theile ist, daß sie nicht den Willen afficirt; sondern, durch keine Anregung desselben

gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen die Anschauung wird. Jede stärkere, oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge ist aber schmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektität also auch sie gehören. — Nervenschwäche äußert sich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben sollten, der hinreicht sie zu Datis für den Verstand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem sie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfterer Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich ist, daher nicht nur einzelne Töne und starkes Licht schmerzlich empfinden läßt, sondern auch im Allgemeinen krankhafte hypochondrische Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. — Ferner zeigt sich die Identität des Leibes und Willens unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt, ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Funktionen stört. Dies findet man speciell ausgeführt im „Willen in der Natur", S. 27 der zweiten (S. 28 der dritten) Auflage.

Endlich ist die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib Bedingung der Erkenntniß meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen. In der Abhandlung über den Satz vom Grund ist zwar der Wille, oder vielmehr das Subjekt des Wollens, als eine besondere Klasse der Vorstellungen oder Objekte aufgestellt: allein schon daselbst sahen wir dieses Objekt mit dem Subjekt zusammenfallen, d. h. eben aufhören Objekt zu seyn: wir nannten dort dieses Zusammenfallen das Wunder κατ' εξοχην: gewissermaaßen ist die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung desselben. — Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib: dann bin ich aber wieder bei der in jener Abhandlung aufgestellten ersten Klasse der Vorstellungen, d. h. bei den realen Objekten. Wir werden im

weitern Fortgang mehr und mehr einsehen, daß jene erste Klasse der Vorstellungen ihren Aufschluß, ihre Enträthselung, eben nur findet an der dort aufgestellten vierten Klasse, welche nicht mehr eigentlich als Objekt dem Subjekt gegenüberstehen wollte, und daß wir, Dem entsprechend, aus dem die vierte Klasse beherrschenden Gesetz der Motivation, das innere Wesen des in der ersten Klasse geltenden Gesetzes der Kausalität; und dessen was diesem gemäß geschieht, verstehen lernen müssen.

Die nun vorläufig dargestellte Identität des Willens und des Leibes kann nur, wie hier, und zwar zum ersten Male, geschehen ist und im weitern Fortgang mehr und mehr geschehen soll, nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtseyn, aus der Erkenntniß in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden: hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als mittelbare Erkenntniß aus einer andern unmittelbarern abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist, und wenn wir sie nicht als solche auffassen und festhalten, werden wir vergebens erwarten, sie irgend mittelbar, als abgeleitete Erkenntniß wiederzuerhalten. Sie ist eine Erkenntniß ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der Abhandlung über den Satz vom Grund, §. 29 ff., alle Wahrheit getheilt habe, nämlich in logische, empirische, metaphysische und metalogische: denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung, oder auf die nothwendige Form des intuitiven, oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille. Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen andern auszeichnen und sie κατ' εξοχην philosophische Wahrheit nennen. Den Ausdruck derselben kann man verschiedentlich wenden, und sagen: mein Leib und mein Wille sind Eines; — oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen Willen; — oder, mein Leib ist die Objektität meines Willens; — oder,

abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille; u. s. w.*).

§. 19.

Wenn wir im ersten Buche, mit innerm Widerstreben, den eigenen Leib, wie alle übrigen Objekte dieser anschaulichen Welt, für bloße Vorstellung des erkennenden Subjekts erklärten; so ist es uns nunmehr deutlich geworden, was im Bewußtseyn eines Jeden, die Vorstellung des eigenen Leibes von allen anderen, dieser übrigens ganz gleichen, unterscheidet, nämlich dies, daß der Leib noch in einer ganz andern, toto genere verschiedenen Art im Bewußtseyn vorkommt, die man durch das Wort Wille bezeichnet, und daß eben diese doppelte Erkenntniß, die wir vom eigenen Leibe haben, uns über ihn selbst, über sein Wirken und Bewegen auf Motive, wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung, mit Einem Wort, über das, was er, nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also an sich ist, denjenigen Aufschluß giebt, welchen wir über das Wesen, Wirken und Leiden aller andern realen Objekte unmittelbar nicht haben.

Das erkennende Subjekt ist eben durch diese besondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derselben betrachtet, nur eine Vorstellung gleich allen übrigen ist, Individuum. Die Beziehung aber, vermöge welcher das erkennende Subjekt Individuum ist, ist ebendeshalb nur zwischen ihm und einer einzigen unter allen seinen Vorstellungen, daher es nur dieser einzigen nicht bloß als einer Vorstellung, sondern zugleich in ganz anderer Art, nämlich als eines Willens, sich bewußt ist. Da aber, wenn es von jener besondern Beziehung, von jener zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntniß des Einen und Nämlichen, abstrahirt; dann jenes Eine, der Leib, eine Vorstellung gleich allen andern ist: so muß, um sich hierüber zu orientiren, das erkennende Individuum entweder annehmen, daß das Unterscheidende jener einen Vorstellung bloß darin liegt, daß seine Erkenntniß nur zu jener einen Vorstellung in dieser doppelten Beziehung steht, nur in dieses eine anschauliche Objekt ihm auf zwei Wei-

*) Hiezu Kap. 18 des zweiten Bandes.

ſen zugleich die Einſicht offen ſteht, daß dies aber nicht durch einen Unterſchied dieſes Objekts von allen anderen, ſondern nur durch einen Unterſchied des Verhältniſſes ſeiner Erkenntniß zu dieſem einen Objekt, von dem, ſo es zu allen anderen hat, zu erklären iſt; oder auch es muß annehmen, daß dieſes eine Objekt weſentlich von allen anderen verſchieden iſt, ganz allein unter allen zugleich Wille und Vorſtellung iſt, die übrigen hingegen bloße Vorſtellung, d. h. bloße Phantome ſind, ſein Leib alſo das einzige wirkliche Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserſcheinung und das einzige unmittelbare Objekt des Subjekts. — Daß die anderen Objekte, als bloße Vorſtellungen betrachtet, ſeinem Leibe gleich ſind, d. h. wie dieſer den (nur als Vorſtellung ſelbſt möglicherweiſe vorhandenen) Raum füllen, und auch wie dieſer im Raume wirken, dies iſt zwar beweisbar gewiß, aus dem für Vorſtellungen a priori ſichern Geſetz der Kauſalität, welches keine Wirkung ohne Urſache zuläßt: aber, abgeſehen davon, daß ſich von der Wirkung nur auf eine Urſache überhaupt, nicht auf eine gleiche Urſache ſchließen läßt; ſo iſt man hiemit immer noch im Gebiet der bloßen Vorſtellung, für die allein das Geſetz der Kauſalität gilt, und über welches hinaus es nie führen kann. Ob aber die dem Individuo nur als Vorſtellungen bekannten Objekte, dennoch, gleich ſeinem eigenen Leibe, Erſcheinungen eines Willens ſind: dies iſt, wie bereits im vorigen Buche ausgeſprochen, der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: daſſelbe zu leugnen, iſt der Sinn des theoretiſchen Egoismus, der eben dadurch alle Erſcheinungen, außer ſeinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktiſche Egoismus genau das Selbe in praktiſcher Hinſicht thut, nämlich nur die eigene Perſon als eine wirklich ſolche, alle übrigen aber als bloße Phantome anſieht und behandelt. Der theoretiſche Egoismus iſt zwar durch Beweiſe nimmermehr zu widerlegen: dennoch iſt er zuverläſſig in der Philoſophie nie anders, denn als ſkeptiſches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernſtliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhauſe gefunden werden: als ſolche bedürfte es dann gegen ihn nicht ſowohl eines Beweiſes, als einer Kur. Daher wir uns inſofern auf ihn nicht weiter einlaſſen, ſondern ihn allein als die letzte Feſte des Skeptizismus, der immer polemiſch iſt, betrachten.

Bringt nun also unsere stets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beschränkung habende Erkenntniß es nothwendig mit sich, daß Jeder nur Eines *seyn*, hingegen alles andere *erkennen* kann, welche Beschränkung eben eigentlich das Bedürfniß der Philosophie erzeugt; so werden wir, die wir eben deshalb durch Philosophie die Schranken unserer Erkenntniß zu erweitern streben, jenes sich uns hier entgegenstellende skeptische Argument des theoretischen Egoismus ansehen als eine kleine Gränzfestung, die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf.

Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtseyn gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Daseyn als Vorstellung des Subjekts bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem innern Wesen nach, das selbe seyn muß, als was wir an uns *Wille* nennen. Denn welche andere Art von Daseyn oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; so geben wir ihr die Realität, welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn der ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Aktionen analysiren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr seyn soll, als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer

der Vorſtellung, alſo an ſich und ihrem innerſten Weſen nach, Das ſei, was wir in uns ſelbſt unmittelbar als Willen finden. Ich ſage, ihrem innerſten Weſen nach: dieſes Weſen des Willens aber haben wir zuvörderſt näher kennen zu lernen, damit wir Das, was nicht ihm ſelbſt, ſondern ſchon ſeiner, viele Grade habenden Erſcheinung angehört, von ihm zu unterſcheiden wiſſen: dergleichen iſt z. B. das Begleitetſeyn von Erkenntniß und das dadurch bedingte Beſtimmtwerden durch Motive: dieſes gehört, wie wir im weitern Fortgang einſehen werden, nicht ſeinem Weſen, ſondern bloß ſeiner deutlichen Erſcheinung als Thier und Menſch an. Wenn ich daher ſagen werde: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, iſt ihrem Weſen nach, an ſich und außer aller Vorſtellung, Wille; ſo wird man dieſem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein ſich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menſchen der Wille alſo erſcheint*). — Nunmehr aber wollen wir das bis hieher vorläufig und allgemein Dargeſtellte ausführlicher und deutlicher nachweiſen, begründen und in ſeinem ganzen Umfang entwickeln**).

§. 20.

Als des eigenen Leibes Weſen an ſich, als dasjenige, was dieſer Leib iſt, außerdem daß er Objekt der Anſchauung, Vorſtellung iſt, giebt, wie geſagt, der Wille zunächſt ſich kund in den willkürlichen Bewegungen des Leibes, ſofern dieſe nämlich nichts Anderes ſind, als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen ſie unmittelbar und völlig zugleich eintreten,

*) Wir werden alſo keineswegs dem Bako v. Verulam beiſtimmen, wenn er (de augm. scient. L. 4 in fine) meint, daß alle mechaniſchen und phyſiſchen Bewegungen der Körper erſt nach vorhergegangener Perception in dieſen Körpern erfolgten; obgleich eine Ahndung der Wahrheit auch dieſem falſchen Satz das Daſeyn gab. Ebenſo verhält es ſich mit Kepler's Behauptung, in ſeiner Abhandlung de planeta Martis, daß die Planeten Erkenntniß haben müßten, um ihre elliptiſchen Bahnen ſo richtig zu treffen und die Schnelligkeit ihrer Bewegung ſo abzumeſſen, daß die Triangel der Fläche ihrer Bahn ſtets der Zeit proportional bleiben, in welcher ſie deren Baſis durchlaufen.

**) Hiezu Kap. 19 des zweiten Bandes.

als Ein und daſſelbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die ſie übergegangen, d. h. Vorſtellung geworden ſind, von ihnen unterſchieden.

Dieſe Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer ſich, in den Motiven. Jedoch beſtimmen dieſe nie mehr, als das was ich zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein geſammtes Wollen charakteriſirt. Daher iſt mein Wollen nicht ſeinem ganzen Weſen nach aus den Motiven zu erklären; ſondern dieſe beſtimmen bloß ſeine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, ſind bloß der Anlaß, bei dem ſich mein Wille zeigt: dieſer ſelbſt hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Geſetzes der Motivation: nur ſeine Erſcheinung in jedem Zeitpunkt iſt durch dieſes nothwendig beſtimmt. Lediglich unter Vorausſetzung meines empiriſchen Charakters iſt das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns: abſtrahire ich aber von meinem Charakter und frage dann, warum ich überhaupt dieſes und nicht jenes will; ſo iſt keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erſcheinung des Willens dem Satze vom Grunde unterworfen iſt, nicht aber er ſelbſt, der inſofern grundlos zu nennen iſt. Hiebei ſetze ich theils Kants Lehre vom empiriſchen und intelligibeln Charakter, wie auch meine in den „Grundproblemen der Ethik", S. 48—58, und wieder S. 178 ff. der erſten (S. 174 ff. der zweiten) Auflage, dahin gehörigen Erörterungen voraus, theils werden wir im vierten Buch ausführlicher davon zu reden haben. Für jetzt habe ich nur darauf aufmerkſam zu machen, daß das Begründetſeyn einer Erſcheinung durch die andere, hier alſo der That durch das Motiv, gar nicht damit ſtreitet, daß ihr Weſen an ſich Wille iſt, der ſelbſt keinen Grund hat, indem der Satz vom Grunde, in allen ſeinen Geſtalten, bloß Form der Erkenntniß iſt, ſeine Gültigkeit ſich alſo bloß auf die Vorſtellung, die Erſcheinung, die Sichtbarkeit des Willens erſtreckt, nicht auf dieſen ſelbſt, der ſichtbar wird.

Iſt nun jede Aktion meines Leibes Erſcheinung eines Willensaktes, in welchem ſich, unter gegebenen Motiven, mein Wille ſelbſt überhaupt und im Ganzen, alſo mein Charakter, wieder ausſpricht; ſo muß auch die unumgängliche Bedingung und Vorausſetzung jeder Aktion Erſcheinung des Willens ſeyn: denn ſein

Erſcheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch ſein Erſcheinen ſelbſt nur zufällig würde: jene Bedingung aber iſt der ganze Leib ſelbſt. Dieſer ſelbſt alſo muß ſchon Erſcheinung des Willens ſeyn, und muß zu meinem Willen im Ganzen, d. h. zu meinem intelligibeln Charakter, deſſen Erſcheinung in der Zeit mein empiriſcher Charakter iſt, ſich ſo verhalten, wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Alſo muß der ganze Leib nichts Anderes ſeyn, als mein ſichtbar gewordener Wille, muß mein Wille ſelbſt ſeyn, ſofern dieſer anſchauliches Objekt, Vorſtellung der erſten Klaſſe iſt. — Als Beſtätigung hievon iſt bereits angeführt, daß jede Einwirkung auf meinen Leib ſofort und unmittelbar auch meinen Willen affizirt und in dieſer Hinſicht Schmerz oder Wolluſt, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt, und auch, daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens, alſo Affekt und Leidenſchaft, den Leib erſchüttert und den Lauf ſeiner Funktionen ſtört. — Zwar läßt ſich, wenn gleich ſehr unvollkommen, von der Entſtehung, und etwas beſſer von der Entwickelung und Erhaltung meines Leibes auch ätiologiſch eine Rechenſchaft geben, welche eben die Phyſiologie iſt: allein dieſe erklärt ihr Thema gerade nur ſo, wie die Motive das Handeln erklären. So wenig daher die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die nothwendige Folge derſelben aus dieſem damit ſtreitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Weſen nach nur Erſcheinung eines an ſich ſelbſt grundloſen Willens iſt; ebenſo wenig thut die phyſiologiſche Erklärung der Funktionen des Leibes der philoſophiſchen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Daſeyn dieſes Leibes und die geſammte Reihe ſeiner Funktionen nur die Objektivirung eben jenes Willens iſt, der in deſſelben Leibes äußerlichen Aktionen nach Maaßgabe der Motive erſcheint. Sucht doch die Phyſiologie auch ſogar eben dieſe äußerlichen Aktionen, die unmittelbar willkürlichen Bewegungen, auf Urſachen im Organismus zurückzuführen, z. B. die Bewegung des Muskels zu erklären aus einem Zufluß von Säften („wie die Zuſammenziehung eines Strickes der naß wird" ſagt Reil, in ſeinem Archiv für Phyſiologie, Bd. 6, S. 153): allein geſetzt, man käme wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieſer Art, ſo

würde dies doch nie die unmittelbar gewiſſe Wahrheit aufheben, daß jede willkürliche Bewegung (functiones animales) Erſcheinung eines Willensaktes iſt. Ebenſo wenig nun kann je die phyſiologiſche Erklärung des vegetativen Lebens (functiones naturales, vitales), und gediehe ſie auch noch ſo weit, die Wahrheit aufheben, daß dieſes ganze, ſich ſo entwickelnde thieriſche Leben ſelbſt Erſcheinung des Willens iſt. Ueberhaupt kann ja, wie oben erörtert worden, jede ätiologiſche Erklärung nie mehr angeben, als die nothwendig beſtimmte Stelle in Zeit und Raum einer einzelnen Erſcheinung, ihren nothwendigen Eintritt daſelbſt nach einer feſten Regel: hingegen bleibt das innere Weſen jeder Erſcheinung auf dieſem Wege immer unergründlich, und wird von jeder ätiologiſchen Erklärung vorausgeſetzt und bloß bezeichnet durch die Namen Kraft, oder Naturgeſetz, oder, wenn von Handlungen die Rede iſt, Charakter, Wille. — Obgleich alſo jede einzelne Handlung, unter Vorausſetzung des beſtimmten Charakters, nothwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt, und obgleich das Wachsthum, der Ernährungsproceß und ſämmtliche Veränderungen im thieriſchen Leibe nach nothwendig wirkenden Urſachen (Reizen) vor ſich gehen; ſo iſt dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne, und ebenſo auch deren Bedingung, der ganze Leib ſelbſt, der ſie vollzieht, folglich auch der Proceß, durch den und in dem er beſteht, — nichts Anderes, als die Erſcheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objektität des Willens. Hieranf beruht die vollkommene Angemeſſenheit des menſchlichen und thieriſchen Leibes zum menſchlichen und thieriſchen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber ſie weit übertreffend, die ein abſichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieſerhalb erſcheinend als Zweckmäßigkeit, d. i. die teleologiſche Erklärbarkeit des Leibes. Die Theile des Leibes müſſen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille ſich manifeſtirt, vollkommen entſprechen, müſſen der ſichtbare Ausdruck derſelben ſeyn: Zähne, Schlund und Darmkanal ſind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geſchlechtstrieb; die greifenden Hände, die raſchen Füße entſprechen dem ſchon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches ſie darſtellen. Wie die allgemeine menſchliche Form dem allgemeinen menſchlichen Willen, ſo entſpricht dem individuell mo-

difizirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist. Es ist sehr bemerkenswerth, daß dieses schon Parmenides, in folgenden von Aristoteles (Metaph. III, 5) angeführten Versen, ausgesprochen hat:

Ὡς γαρ ἑκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων,
Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αυτο
Εστιν, ὑπερ φρονεει, μελεων φυσις ανθρωποισι,
Και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα.

(Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.)*)

§. 21.

Wem nun, durch alle diese Betrachtungen, auch in abstracto, mithin deutlich und sicher, die Erkenntniß geworden ist, welche in concreto Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, daß nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein Wille ist, der das Unmittelbarste seines Bewußtseyns ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüber stehen, eingegangen ist; sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund giebt, jedoch auch nicht im Ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten dem Individuo selbst kenntlich wird: — wer, sage ich, mit mir diese Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesammten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinun-

*) Hiezu Kap. 20 des zweiten Bandes; wie auch, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", die Rubriken „Physiologie" und „Vergleichende Anatomie", woselbst das hier nur Angedeutete seine gründliche Ausführung erhalten hat.

gen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntniß neben der mittelbaren, sondern bloß in letzterer, also bloß einseitig, als Vorstellung allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren, wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — diese Alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles Andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heißt. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben läßt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt, ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.

§. 22.

Dieses Ding an sich (wir wollen den Kantischen Ausdruck als stehende Formel beibehalten), welches als solches nimmermehr Objekt ist, eben weil alles Objekt schon wieder seine bloße Erscheinung, nicht mehr es selbst ist, mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Objekt

borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer ſeiner Erſcheinungen: aber dieſe durfte, um als Verſtändigungspunkt zu dienen, keine andere ſeyn, als unter allen ſeinen Erſcheinungen die vollkommenſte, d. h. die deutlichſte, am meiſten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: dieſe aber eben iſt des Menſchen Wille. Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauchen, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntniß des Identiſchen in verſchiedenen Erſcheinungen und des Verſchiedenen in ähnlichen iſt eben, wie Platon ſo oft bemerkt, Bedingung zur Philoſophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Weſens jeder irgend ſtrebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erſcheinungen, welche nur verſchiedene Species deſſelben Genus ſind, nicht dafür angeſehen, ſondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieſes Genus vorhanden ſeyn. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichſten Species, deren uns näher liegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller anderen führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverſtändniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, ſondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausſchließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abſtrakten Motiven, alſo unter Leitung der Vernunft ſich äußernden Willen verſtehen wollte, welcher, wie geſagt, nur die deutlichſte Erſcheinung des Willens iſt. Das uns unmittelbar bekannte innerſte Weſen eben dieſer Erſcheinung müſſen wir nun in Gedanken rein ausſondern, es dann auf alle ſchwächeren, undeutlicheren Erſcheinungen deſſelben Weſens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen. — Auf die entgegengeſetzte Weiſe würde mich aber der mißverſtehen, der etwan meinte, es ſei zuletzt einerlei, ob man jenes Weſen an ſich aller Erſcheinung durch das Wort Wille, oder durch irgend ein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall ſeyn, wenn jenes Ding an ſich etwas wäre, auf deſſen Exiſtenz wir bloß ſchlöſſen und es ſo allein mittelbar und bloß in ab-

stracto erkennten: dann könnte man es allerdings nennen wie man wollte: der Name stände als bloßes Zeichen einer unbekannten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort Wille, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei. — Bisher subsumirte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortstreit, oder gleichgültig sei: vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriffe Kraft liegt, wie allen anderen, zuletzt die anschauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d. h. die Erscheinung, die Vorstellung, zum Grunde, und daraus ist er geschöpft. Er ist aus dem Gebiet abstrahirt, wo Ursach und Wirkung herrscht, also aus der anschaulichen Vorstellung, und bedeutet eben das Ursachseyn der Ursache, auf dem Punkt, wo es ätiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung ist. Hingegen der Begriff Wille ist der einzige, unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtseyn eines Jeden hervorgeht, in welchem dieser sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntniß um ein sehr großes erweitert. Subsumiren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff Wille unter den der Kraft; so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom innern Wesen der Welt haben, indem wir sie untergehen lassen in einen aus der Erscheinung abstrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinauskönnen.

§. 23.

Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine Objektität betreffen, ihm selbst fremd sind. Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieser untergeordneten, welche insgesammt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch diese allein bestehende und möglich gewordene Vielheit. In dieser letztern Hinsicht werde ich, mit einem aus der alten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck Zeit und Raum das principium individuationis nennen, welches ich ein für alle Mal zu merken bitte. Denn Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker, welche man im Suarez (Disp. 5, sect. 3) beisammen findet. — Der Wille als Ding an sich liegt, dem Gesagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen seinen Gestaltungen, und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist: er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Erst wenn uns dieses alles durch die folgende Betrachtung der Erscheinungen und verschiedenen Manifestationen des Willens völlig deutlich geworden seyn wird, werden wir den Sinn der Kantischen Lehre völlig verstehen, daß Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern nur Formen des Erkennens sind.

Die Grundlosigkeit des Willens hat man auch wirklich da

erkannt, wo er sich am deutlichsten manifestirt, als Wille des Menschen, und diesen frei, unabhängig genannt. Sogleich hat man aber auch, über die Grundlosigkeit des Willens selbst, die Nothwendigkeit, der seine Erscheinung überall unterworfen ist, übersehen, und die Thaten für frei erklärt, was sie nicht sind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit strenger Nothwendigkeit folgt. Alle Nothwendigkeit ist, wie schon gesagt, Verhältniß der Folge zum Grunde und durchaus nichts weiter. Der Satz vom Grunde ist allgemeine Form aller Erscheinung, und der Mensch in seinem Thun muß, wie jede andere Erscheinung, ihm unterworfen seyn. Weil aber im Selbstbewußtseyn der Wille unmittelbar und an sich erkannt wird, so liegt auch in diesem Bewußtseyn das der Freiheit. Allein es wird übersehen, daß das Individuum, die Person, nicht Wille als Ding an sich, sondern schon Erscheinung des Willens ist, als solche schon determinirt und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grund, eingegangen. Daher kommt die wunderliche Thatsache, daß Jeder sich a priori für ganz frei, auch in seinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein Anderer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu seinem Erstaunen, daß er nicht frei ist, sondern der Nothwendigkeit unterworfen, daß er aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Thun nicht ändert, und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende denselben von ihm selbst mißbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muß. Ich kann diese Betrachtung hier nicht weiter ausführen, da sie als ethisch an eine andere Stelle dieser Schrift gehört. Hier wünsche ich inzwischen nur darauf hinzuweisen, daß die Erscheinung des an sich grundlosen Willens doch als solche dem Gesetz der Nothwendigkeit, d. i. dem Satz vom Grunde, unterworfen ist; damit wir an der Nothwendigkeit, mit welcher die Erscheinungen der Natur erfolgen, keinen Anstoß nehmen, in ihnen die Manifestationen des Willens zu erkennen.

Man hat bisher für Erscheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angesehen, die keinen andern Grund, als ein Motiv, d. h. eine Vorstellung haben; daher man in der Natur allein dem Menschen und allenfalls den Thieren einen Willen

beilegte; weil das Erkennen, das Vorstellen, allerdings, wie ich an einem andern Orte schon erwähnt habe, der ächte und ausschließende Charakter der Thierheit ist. Allein daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, sehen wir zu allernächst an dem Instinkt und den Kunsttrieben der Thiere*). Daß sie Vorstellungen und Erkenntniß haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem sie gerade so hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt; daher ihr Handeln hier ohne Motiv geschieht, nicht von der Vorstellung geleitet ist und uns zuerst und am deutlichsten zeigt, wie der Wille auch ohne alle Erkenntniß thätig ist. Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er ein Nest baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er zum ersten Male eine Grube gräbt; die Larve des Hirschschröters beißt das Loch im Holze, wo sie ihre Verwandelung bestehen will, noch einmal so groß, wenn sie ein männlicher, als wenn sie ein weiblicher Käfer werden will, im ersten Fall um Platz für Hörner zu haben, von denen sie noch keine Vorstellung hat. In solchem Thun dieser Thiere ist doch offenbar, wie in ihrem übrigen Thun, der Wille thätig: aber er ist in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet ist. Haben wir nun einmal die Einsicht erlangt, daß Vorstellung als Motiv keine nothwendige und wesentliche Bedingung der Thätigkeit des Willens ist; so werden wir das Wirken des Willens nun auch leichter in Fällen wiedererkennen, wo es weniger augenfällig ist, und dann z. B. so wenig das Haus der Schnecke einem ihr selbst fremden, aber von Erkenntniß geleiteten Willen zuschreiben, als das Haus, welches wir selbst bauen, durch einen andern Willen als unsern eigenen ins Daseyn tritt; sondern wir werden beide Häuser für Werke des in beiden Erscheinungen sich objektivirenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind, als nach Außen gerichteter Bildungstrieb wirkt. Auch in uns wirkt der selbe Wille vielfach blind: in allen den Funktionen unseres Leibes, welche keine Erkenntniß leitet, in allen seinen vitalen und vegetativen Prozessen,

*) Von diesen handelt speciell Kap. 27 des zweiten Bandes.

Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachsthum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist, wie oben nachgewiesen, Erscheinung des Willens, objektivirter Wille, konkreter Wille: alles was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehen, obwohl hier dieser Wille nicht von Erkenntniß geleitet ist, nicht nach Motiven sich bestimmt, sondern, blind wirkend, nach Ursachen, die in diesem Fall Reize heißen.

Ich nenne nämlich Ursach, im engsten Sinne des Worts, denjenigen Zustand der Materie, der, indem er einen andern mit Nothwendigkeit herbeiführt, selbst eine ebenso große Veränderung erleidet, wie die ist, welche er verursacht, welches durch die Regel „Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich" ausgedrückt wird. Ferner wächst, bei der eigentlichen Ursach, die Wirkung genau in eben dem Verhältniß wie die Ursach, die Gegenwirkung also wieder auch; so daß, wenn einmal die Wirkungsart bekannt ist, aus dem Grade der Intensität der Ursach der Grad der Wirkung sich messen und berechnen läßt, und so auch umgekehrt. Solche eigentlich sogenannte Ursachen wirken in allen Erscheinungen des Mechanismus, Chemismus u. s. w., kurz, bei allen Veränderungen unorganischer Körper. Ich nenne dagegen Reiz diejenige Ursach, die selbst keine ihrer Wirkung angemessene Gegenwirkung erleidet, und deren Intensität durchaus nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intensität der Wirkung, welche daher nicht nach jener gemessen werden kann: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große in der Wirkung veranlassen, oder auch umgekehrt die vorherige Wirkung ganz aufheben u. s. w. Dieser Art ist alle Wirkung auf organische Körper als solche: auf Reize also, nicht auf bloße Ursachen, gehen alle eigentlich organischen und vegetativen Veränderungen im thierischen Leibe vor. Der Reiz aber, wie überhaupt jede Ursach, und ebenso das Motiv, bestimmt nie mehr, als den Eintrittspunkt der Aeußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Wesen der sich äußernden Kraft selbst, welches wir, unserer vorhergegangenen Ableitung gemäß, für Wille erkennen, dem wir daher sowohl die bewußtlosen, als die bewußten Veränderungen des Leibes zuschreiben. Der Reiz hält das Mittel, macht den Uebergang zwischen dem Motiv, welches

die durch das Erkennen hindurchgegangene Kauſalität iſt, und der Urſach im engſten Sinn. In den einzelnen Fällen liegt er bald dem Motiv, bald der Urſach näher, iſt indeſſen doch noch immer von beiden zu unterſcheiden: ſo geſchieht z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen auf Reiz und iſt nicht aus bloßen Urſachen, nach den Geſetzen der Hydraulik, noch der Haarröhrchen, zu erklären: dennoch wird es wohl von dieſen unterſtützt und iſt überhaupt der rein urſächlichen Veränderung ſchon ſehr nahe. Hingegen ſind die Bewegungen des Hedysarum gyrans und der Mimosa pudica, obwohl noch auf bloße Reize erfolgend, dennoch ſchon denen auf Motive ſehr ähnlich und ſcheinen faſt den Uebergang machen zu wollen. Die Verengerung der Pupille bei vermehrtem Lichte geſchieht auf Reiz, aber geht ſchon über in die Bewegung auf Motiv; da ſie geſchieht, weil das zu ſtarke Licht die Retina ſchmerzlich affiziren würde und wir, dies zu vermeiden, die Pupille zuſammenziehen. — Der Anlaß der Erektion iſt ein Motiv, da er eine Vorſtellung iſt; er wirkt jedoch mit der Nothwendigkeit eines Reizes: d. h. ihm kann nicht widerſtanden werden, ſondern man muß ihn entfernen, um ihn unwirkſam zu machen. Ebenſo verhält es ſich mit ekelhaften Gegenſtänden, welche Neigung zum Erbrechen erregen. Als ein wirkliches Mittelglied ganz anderer Art zwiſchen der Bewegung auf Reiz und dem Handeln nach einem erkannten Motiv haben wir ſoeben den Inſtinkt der Thiere betrachtet. Noch als ein anderes Mittelglied dieſer Art könnte man verſucht werden das Athemholen anzuſehen: man hat nämlich geſtritten, ob es zu den willkürlichen oder zu den unwillkürlichen Bewegungen gehöre, d. h. eigentlich ob es auf Motiv, oder Reiz erfolge, danach es ſich vielleicht für ein Mittelding zwiſchen beiden erklären ließe. Marſhall Hall („On the diseases of the nervous system", §. 293 sq.) erklärt es für eine gemiſchte Funktion, da es unter dem Einfluß theils der Cerebral- (willkürlichen) theils der Spinal- (unwillkürlichen) Nerven ſteht. Indeſſen müſſen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen: denn andere Motive, d. h. bloße Vorſtellungen, können den Willen beſtimmen es zu hemmen oder zu beſchleunigen, und es hat, wie jede andere willkürliche Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlaſſen könnte und frei erſticken. Dies könnte man auch in der That,

sobald irgend ein anderes Motiv so stark den Willen bestimmte, daß es das dringende Bedürfniß nach Luft überwöge. Nach Einigen soll Diogenes wirklich auf diese Weise seinem Leben ein Ende gemacht haben (Diog. Laert. VI, 76). Auch Neger sollen dies gethan haben (F. B. Osiander, „Ueber den Selbstmord" [1813], S. 170—180). Wir hätten daran ein starkes Beispiel vom Einfluß abstrakter Motive, d. h. von der Uebermacht des eigentlich vernünftigen Wollens über das bloß thierische. Für das wenigstens theilweise Bedingtseyn des Athmens durch cerebrale Thätigkeit spricht die Thatsache, daß Blausäure zunächst dadurch tödtet, daß sie das Gehirn lähmt und so mittelbar das Athmen hemmt: wird aber dieses künstlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber ist, so tritt gar kein Tod ein. Zugleich giebt uns hier beiläufig das Athemholen das augenfälligste Beispiel davon, daß Motive mit eben so großer Nothwendigkeit, wie Reize und bloße Ursachen im engsten Sinne wirken, und eben nur durch entgegengesetzte Motive, wie Druck durch Gegendruck, außer Wirksamkeit gesetzt werden können: denn beim Athmen ist der Schein des Unterlassenkönnens ungleich schwächer, als bei anderen auf Motive erfolgenden Bewegungen; weil das Motiv dort sehr dringend, sehr nah, seine Befriedigung, wegen der Unermüdlichkeit der sie vollziehenden Muskeln, sehr leicht, ihr in der Regel nichts entgegenstehend und das Ganze durch die älteste Gewohnheit des Individuums unterstützt ist. Und doch wirken eigentlich alle Motive mit der selben Nothwendigkeit. Die Erkenntniß, daß die Nothwendigkeit den Bewegungen auf Motive mit denen auf Reize gemeinschaftlich ist, wird uns die Einsicht erleichtern, daß auch Das, was im organischen Leibe auf Reize und völlig gesetzmäßig vor sich geht, dennoch seinem innern Wesen nach Wille ist, der zwar nie an sich, aber in allen seinen Erscheinungen dem Satz vom Grund, d. h. der Nothwendigkeit unterworfen ist*). Wir werden demnach nicht dabei stehen bleiben, die Thiere, wie in ihrem Handeln, so auch in ihrem ganzen Daseyn, Korporisation

*) Diese Erkenntniß wird durch meine Preisschrift über die Freiheit des Willens völlig festgestellt, woselbst (S. 29—44 der „Grundprobleme der Ethik") daher auch das Verhältniß zwischen Ursache, Reiz und Motiv seine ausführliche Erörterung erhalten hat.

und Organisation als Willenserscheinung zu erkennen; sondern werden diese uns allein gegebene unmittelbare Erkenntniß des Wesens an sich der Dinge auch auf die Pflanzen übertragen, deren sämmtliche Bewegungen auf Reize erfolgen, da die Abwesenheit der Erkenntniß und der durch diese bedingten Bewegung auf Motive allein den wesentlichen Unterschied zwischen Thier und Pflanze ausmacht. Wir werden also was für die Vorstellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erscheint, seinem Wesen an sich nach, für Willen ansprechen und für eben Das erkennen, was die Basis unserer eigenen Erscheinung ausmacht, wie sie sich in unserm Thun und auch schon im ganzen Daseyn unseres Leibes selbst ausspricht.

Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu thun übrig, die Ausdehnung unserer Betrachtungsweise auch auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Gesetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche, ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntniß haben. Wir müssen also den Schlüssel zum Verständniß des Wesens an sich der Dinge, welchen uns die unmittelbare Erkenntniß unseres eigenen Wesens allein geben konnte, auch an diese Erscheinungen der unorganischen Welt legen, die von allen im weitesten Abstande von uns stehen. — Wenn wir sie nun mit forschendem Blicke betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektricität zur Wiedervereinigung streben, und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Krystall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit so viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt,

auf dieſen unabläſſig drückt und drängt, ihre einzige Beſtrebung verfolgend; — ſo wird es uns keine große Anſtrengung der Einbildungskraft koſten, ſelbſt aus ſo großer Entfernung unſer eigenes Weſen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntniß ſeine Zwecke verfolgt, hier aber, in den ſchwächſten ſeiner Erſcheinungen, nur blind, dumpf, einſeitig und unveränderlich ſtrebt, jedoch, weil es überall Eines und das Selbe iſt, — ſo gut wie die erſte Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts theilt, — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher Das bezeichnet, was das Seyn an ſich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erſcheinung iſt.

Der Abſtand jedoch, ja der Schein einer gänzlichen Verſchiedenheit zwiſchen den Erſcheinungen der unorganiſchen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unſeres eigenen Weſens wahrnehmen, entſteht vorzüglich aus dem Kontraſt zwiſchen der völlig beſtimmten Geſetzmäßigkeit in der einen und der ſcheinbar regelloſen Willkür in der andern Art der Erſcheinung. Denn im Menſchen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Charakter: daher hat auch das ſelbe Motiv nicht auf Alle die gleiche Gewalt, und tauſend Nebenumſtände, die in der weiten Erkenntnißſphäre des Individuums Raum haben, aber Andern unbekannt bleiben, modificiren ſeine Wirkung; weshalb ſich aus dem Motiv allein die Handlung nicht vorherbeſtimmen läßt, weil der andere Faktor fehlt, die genaue Kenntniß des individuellen Charakters und der ihn begleitenden Erkenntniß. Hingegen zeigen die Erſcheinungen der Naturkräfte hier das andere Extrem: ſie wirken nach allgemeinen Geſetzen, ohne Abweichung, ohne Individualität, nach offen darliegenden Umſtänden, der genaueſten Vorherbeſtimmung unterworfen, und die ſelbe Naturkraft äußert ſich in den Millionen ihrer Erſcheinungen genau auf gleiche Weiſe. Wir müſſen, um dieſen Punkt aufzuklären, um die Identität des einen und untheilbaren Willens in allen ſeinen ſo verſchiedenen Erſcheinungen, in den ſchwächſten, wie in den ſtärkſten, nachzuweiſen, zuvörderſt das Verhältniß betrachten, welches der Wille als Ding an ſich zu ſeiner Erſcheinung, d. h. die Welt als Wille zur Welt als Vorſtellung hat, wodurch ſich uns der beſte Weg öffnen wird zu einer tiefer gehenden Erforſchung

des gesammten in diesem zweiten Buch behandelten Gegenstandes*).

§. 24.

Wir haben von dem großen Kant gelernt, daß Zeit, Raum und Kausalität, ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit und der Möglichkeit aller ihrer Formen nach, in unserm Bewußtseyn vorhanden sind, ganz unabhängig von den Objekten, die in ihnen erscheinen, die ihren Inhalt ausmachen, oder mit anderen Worten: daß sie eben sowohl, wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden werden können; daher man sie mit gleichem Recht Anschauungsweisen des Subjekts, oder auch Beschaffenheiten des Objekts, *sofern es Objekt* (bei Kant: Erscheinung) d. h. *Vorstellung* ist, nennen kann. Auch kann man jene Formen ansehen als die untheilbare Gränze zwischen Objekt und Subjekt: daher zwar alles Objekt in ihnen erscheinen muß, aber auch das Subjekt, unabhängig vom erscheinenden Objekt, sie vollständig besitzt und übersieht. — Sollten nun aber die in diesen Formen erscheinenden Objekte nicht leere Phantome seyn; sondern eine Bedeutung haben: so müßten sie auf etwas deuten, der Ausdruck von etwas seyn, das nicht wieder wie sie selbst Objekt, Vorstellung, ein nur relativ, nämlich für ein Subjekt, Vorhandenes wäre; sondern welches ohne solche Abhängigkeit von einem ihm als wesentliche Bedingung Gegenüberstehenden und dessen Formen existirte, d. h. eben *keine Vorstellung*, sondern ein *Ding an sich* wäre. Demnach ließe sich wenigstens fragen: sind jene Vorstellungen, jene Objekte, noch etwas außerdem und abgesehen davon, daß sie Vorstellungen, Objekte des Subjekts sind? Und was alsdann wären sie in diesem Sinn? Was ist jene ihre andere von der Vorstellung toto genere verschiedene Seite? Was ist das Ding an sich? — *Der Wille*: ist unsere Antwort gewesen, die ich jedoch für jetzt bei Seite setze.

---

*) Hiezu Kap. 23 des zweiten Bandes, imgleichen, in meiner Schrift „über den Willen in der Natur", das Kapitel „Pflanzenphysiologie" und das für den Kern meiner Metaphysik überaus wichtige Kapitel „Physische Astronomie."

Was auch immer das Ding an sich sei, so hat Kant richtig geschlossen, daß Zeit, Raum und Kausalität (die wir späterhin als Gestaltungen des Satzes vom Grunde, und diesen als allgemeinen Ausdruck der Formen der Erscheinung erkannt haben) nicht Bestimmungen desselben seyn, sondern ihm erst zukommen konnten, nachdem und sofern es Vorstellung geworden, d. h. nur seiner Erscheinung angehörten, nicht ihm selbst. Denn da das Subjekt sie aus sich selbst, unabhängig von allem Objekt, vollständig erkennt und konstruirt; so müssen sie dem Vorstellungseyn als solchem anhängen, nicht Dem, was Vorstellung wird. Sie müssen die Form der Vorstellung als solcher, nicht aber Eigenschaften Dessen seyn, was diese Form angenommen hat. Sie müssen schon mit dem bloßen Gegensatz von Subjekt und Objekt (nicht im Begriff, sondern in der That) gegeben seyn, folglich nur die nähere Bestimmung der Form der Erkenntniß überhaupt seyn, deren allgemeinste Bestimmung jener Gegensatz selbst ist. Was nun in der Erscheinung, im Objekt, wiederum durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt ist, indem es nur mittelst derselben vorgestellt werden kann, nämlich Vielheit, durch das Neben- und Nacheinander, Wechsel und Dauer, durch das Gesetz der Kausalität, und die nur unter Voraussetzung der Kausalität vorstellbare Materie, endlich alles wieder nur mittelst dieser Vorstellbare, — dieses Alles insgesammt ist Dem, das da erscheint, das in die Form der Vorstellung eingegangen ist, wesentlich nicht eigen, sondern hängt nur dieser Form selbst an. Umgekehrt aber wird Dasjenige in der Erscheinung, was nicht durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt, noch auf diese zurückzuführen, noch nach diesen zu erklären ist, gerade Das seyn, worin sich unmittelbar das Erscheinende, das Ding an sich kund giebt. Diesem zufolge wird nun die vollkommenste Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erschöpfende Ergründlichkeit, nothwendig Dem zukommen, was der Erkenntniß als solcher eigen ist, also der Form der Erkenntniß; nicht aber Dem, was, an sich nicht Vorstellung, nicht Objekt, erst durch das Eingehen in diese Formen erkennbar, d. h. Vorstellung, Objekt, geworden ist. Nur Das also, was allein abhängt vom Erkanntwerden, vom Vorstellungseyn überhaupt und als solchem (nicht von Dem, was erkannt wird, und erst zur Vorstellung

geworden ist), was daher Allem, was erkannt wird, ohne Unterschied zukommt, was eben deswegen so gut wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden wird, — Dies allein wird ohne Rückhalt eine genügende, völlig erschöpfende bis auf den letzten Grund klare Erkenntniß gewähren können. Dieses aber besteht in nichts Anderem, als in den uns a priori bewußten Formen aller Erscheinung, die sich gemeinschaftlich als Satz vom Grunde aussprechen lassen, dessen auf die anschauliche Erkenntniß (mit der wir hier es ausschließlich zu thun haben) sich beziehenden Gestalten Zeit, Raum und Kausalität sind. Auf sie allein gegründet ist die gesammte reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft a priori. Nur in diesen Wissenschaften daher findet die Erkenntniß keine Dunkelheit, stößt nicht auf das Unergründliche (Grundlose d. i. Wille), auf das nicht weiter Abzuleitende; in welcher Hinsicht auch Kant, wie gesagt, jene Erkenntnisse vorzugsweise, ja ausschließlich, nebst der Logik, Wissenschaften nennen wollte. Andererseits aber zeigen uns diese Erkenntnisse weiter nichts, als bloße Verhältnisse, Relationen einer Vorstellung zur andern, Form, ohne allen Inhalt. Jeder Inhalt, den sie bekommen, jede Erscheinung, die jene Formen füllt, enthält schon etwas nicht mehr vollständig seinem ganzen Wesen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein Anderes ganz und gar zu Erklärendes, also etwas Grundloses, wodurch sogleich die Erkenntniß an Evidenz verliert und die vollkommene Durchsichtigkeit einbüßt. Dieses der Ergründung sich Entziehende aber ist eben das Ding an sich, ist dasjenige, was wesentlich nicht Vorstellung, nicht Objekt der Erkenntniß ist; sondern erst indem es in jene Form eingieng, erkennbar geworden ist. Die Form ist ihm ursprünglich fremd, und es kann nie ganz Eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und, da diese der Satz vom Grund ist, also nicht vollständig ergründet werden. Wenn daher auch alle Mathematik uns erschöpfende Erkenntniß giebt von Dem, was an den Erscheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz, räumliches und zeitliches Verhältniß ist, wenn alle Aetiologie uns die gesetzmäßigen Bedingungen, unter denen die Erscheinungen, mit allen ihren Bestimmungen, in Zeit und Raum eintreten, vollständig angiebt, bei dem Allen aber doch nicht mehr lehrt, als jedesmal warum eine jede bestimmte Erscheinung gerade

jetzt hier und gerade hier jetzt sich zeigen muß; so dringen wir mit deren Hülfe doch nimmermehr in das innere Wesen der Dinge, so bleibt dennoch immer Etwas, daran sich keine Erklärung wagen darf, sondern das sie immer voraussetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die bestimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Charakter jeder Erscheinung, das Grundlose, was nicht von der Form der Erscheinung, dem Satz vom Grunde, abhängt, dem diese Form an sich fremd ist, das aber in sie eingegangen ist, und nun nach ihrem Gesetz hervortritt, welches Gesetz aber eben auch nur das Hervortreten bestimmt, nicht Das, was hervortritt, nur das Wie, nicht das Was der Erscheinung, nur die Form, nicht den Inhalt. — Mechanik, Physik, Chemie lehren die Regeln und Gesetze, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Kohäsion, Elasticität, Wärme, Licht, Wahlverwandschaften, Magnetismus, Elektricität u. s. w. wirken, d. h. das Gesetz, die Regel, welche diese Kräfte in Hinsicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Zeit und Raum beobachten: die Kräfte selbst aber bleiben dabei, wie man sich auch geberden mag, qualitates occultae. Denn es ist eben das Ding an sich, welches, indem es erscheint, jene Phänomene darstellt, von ihnen selbst gänzlich verschieden, zwar in seiner Erscheinung dem Satz vom Grund, als der Form der Vorstellung, völlig unterworfen, selbst aber nie auf diese Form zurückzuführen, und daher nicht ätiologisch bis auf das Letzte zu erklären, nicht jemals vollständig zu ergründen; zwar völlig begreiflich, sofern es jene Form angenommen hat, d. h. sofern es Erscheinung ist; seinem innern Wesen nach aber durch jene Begreiflichkeit nicht im Mindesten erklärt. Daher, je mehr Nothwendigkeit eine Erkenntniß mit sich führt, je mehr in ihr von Dem ist, was sich gar nicht anders denken und vorstellen läßt — wie z. B. die räumlichen Verhältnisse —, je klärer und genügender sie daher ist; desto weniger rein objektiven Gehalt hat sie, oder desto weniger eigentliche Realität ist in ihr gegeben: und umgekehrt, je Mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je Mehreres sich uns als bloß empirisch gegeben aufdringt; desto mehr eigentlich Objektives und wahrhaft Reales ist in solcher Erkenntniß; aber auch zugleich desto mehr Unerklärliches, d. h. aus Anderm nicht weiter Ableitbares.

Freilich hat zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aetiologie dahin gestrebt, alles organische Leben auf Chemismus, oder Elektricität, allen Chemismus, d. i. Qualität, wieder auf Mechanismus (Wirkung durch die Gestalt der Atome), diesen aber wieder theils auf den Gegenstand der Phoronomie, d. i. Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereint, theils auf den der bloßen Geometrie, d. i. Lage im Raum, zurückzuführen (ungefähr so, wie man, mit Recht, die Abnahme einer Wirkung nach dem Quadrat der Entfernung und die Theorie des Hebels rein geometrisch construirt): die Geometrie läßt sich endlich in Arithmetik auflösen, welche die, wegen Einheit der Dimension, faßlichste, übersehbarste, bis aufs Letzte ergründliche Gestaltung des Satzes vom Grunde ist. Belege zu der hier allgemein bezeichneten Methode sind: des Demokritos Atome, des Cartesius Wirbel, die mechanische Physik des Lesage, welcher, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, sowohl die chemischen Affinitäten, als auch die Gravitation mechanisch, durch Stoß und Druck zu erklären suchte, wie des Näheren zu ersehen aus dem „Lucrèce Neutonien"; auch Reils Form und Mischung als Ursache des thierischen Lebens tendirt dahin: ganz dieser Art ist endlich der eben jetzt, in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder aufgewärmte, aus Unwissenheit sich original dünkende, rohe Materialismus, welcher zunächst, unter stupider Ableugnung der Lebenskraft, die Erscheinungen des Lebens aus physikalischen und chemischen Kräften erklären, diese aber wieder aus dem mechanischen Wirken der Materie, Lage, Gestalt und Bewegung erträumter Atome entstehen lassen und so alle Kräfte der Natur auf Stoß und Gegenstoß zurückführen möchte, als welche sein „Ding an sich" sind. Demgemäß soll dann sogar das Licht das mechanische Vibriren, oder gar Unduliren, eines imaginären und zu diesem Zweck postulirten Aethers seyn, welcher, wenn angelangt, auf der Retina trommelt, wo dann z. B. 483 Billionen Trommelschläge in der Sekunde Roth, und 727 Billionen Violett geben u. s. f.: die Farbeblinden wären dann wohl Solche, welche die Trommelschläge nicht zählen können: nicht wahr? Dergleichen krasse, mechanische, demokritische, plumpe und wahrhaft knollige Theorien sind ganz der Leute würdig, die, funfzig Jahre nach dem Erscheinen der Goetheschen Farbenlehre, noch an Neutons homogene Lichter glauben und sich nicht

ſchämen es zu ſagen. Sie werden erfahren, daß was man dem Kinde (dem Demokrit) nachſieht, dem Manne nicht verziehen wird. Sie könnten ſogar einſt ſchmählich enden: aber dann ſchleicht Jeder davon, und thut als wäre er nicht dabei geweſen. Wir werden auf dieſe falſche Zurückführung urſprünglicher Naturkräfte auf einander bald nochmals zu reden kommen: hier nur ſoviel. Geſetzt dieſes gienge ſo an, ſo wäre freilich Alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechnungsexempel zurückgeführt, welches dann das Allerheiligſte im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde am Ende glücklich geleitet hätte. Aber aller Inhalt der Erſcheinung wäre verſchwunden, und bloße Form übrig geblieben: Das, was da erſcheint, wäre zurückgeführt auf Das, wie es erſcheint, und dieſes wie wäre das auch a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher allein für daſſelbe, daher endlich bloßes Phantom, Vorſtellung und Form der Vorſtellung durch und durch: nach keinem Ding an ſich könnte gefragt werden. — Es wäre demnach, geſetzt dies gienge ſo an, dann wirklich die ganze Welt aus dem Subjekt abgeleitet und in der That Das geleiſtet, was Fichte durch ſeine Windbeuteleien zu leiſten ſcheinen wollte. — Nun aber geht es nicht ſo an: Phantaſien, Sophiſtikationen, Luftſchlöſſer hat man in jener Art zu Stande gebracht, keine Wiſſenſchaft. Es iſt gelungen, und gab, ſo oft es gelang, einen wahren Fortſchritt, die vielen und mannigfaltigen Erſcheinungen in der Natur auf einzelne urſprüngliche Kräfte zurückzuführen: man hat mehrere, Anfangs für verſchieden gehaltene Kräfte und Qualitäten eine aus der andern abgeleitet (z. B. den Magnetismus aus der Elektricität) und ſo ihre Zahl vermindert: die Aetiologie wird am Ziele ſeyn, wenn ſie alle urſprünglichen Kräfte der Natur als ſolche erkannt und aufgeſtellt, und ihre Wirkungsarten, d. h. die Regel, nach der, am Leitfaden der Kauſalität, ihre Erſcheinungen in Zeit und Raum eintreten und ſich unter einander ihre Stelle beſtimmen, feſtgeſetzt haben wird: aber ſtets werden Urkräfte übrig bleiben, ſtets wird, als unauflösliches Reſiduum, ein Inhalt der Erſcheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, alſo nicht nach dem Satz vom Grunde aus etwas Anderem zu erklären iſt. — Denn in jedem Ding in der Natur iſt etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann,

keine Erklärung möglich, keine Urſache weiter zu ſuchen iſt: es iſt die ſpecifiſche Art ſeines Wirkens, d. h. eben die Art ſeines Daſeyns, ſein Weſen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges iſt eine Urſach nachzuweiſen, aus welcher folgt, daß es gerade jetzt, gerade hier wirken mußte: aber davon daß es überhaupt und gerade ſo wirkt, nie. Hat es keine anderen Eigenſchaften, iſt es ein Sonnenſtäubchen, ſo zeigt es wenigſtens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: dieſes aber, ſage ich, iſt ihm, was dem Menſchen ſein Wille iſt, und iſt, ſo wie dieſer, ſeinem innern Weſen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja, iſt an ſich mit dieſem identiſch. Wohl läßt ſich für jede Aeußerung des Willens, für jeden einzelnen Akt deſſelben zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, ein Motiv nachweiſen, auf welches er, unter Vorausſetzung des Charakters des Menſchen, nothwendig erfolgen mußte. Aber daß er dieſen Charakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven gerade dieſes und kein anderes, ja, daß irgend eines ſeinen Willen bewegt, davon iſt kein Grund je anzugeben. Was dem Menſchen ſein unergründlicher, bei aller Erklärung ſeiner Thaten aus Motiven vorausgeſetzter Charakter iſt; eben das iſt jedem unorganiſchen Körper ſeine weſentliche Qualität, die Art ſeines Wirkens, deren Aeußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von Außen, während hingegen ſie ſelbſt durch nichts außer ihr beſtimmt, alſo auch nicht erklärlich iſt: ihre einzelnen Erſcheinungen, durch welche allein ſie ſichtbar wird, ſind dem Satz vom Grund unterworfen: ſie ſelbſt iſt grundlos. Schon die Scholaſtiker hatten Dies im Weſentlichen richtig erkannt und als forma substantialis bezeichnet. (Worüber Suarez, Disput. metaph., disp. XV, sect. 1.)

Es iſt ein ebenſo großer, wie gewöhnlicher Irrthum, daß die häufigſten, allgemeinſten und einfachſten Erſcheinungen es wären, die wir am beſten verſtänden; da ſie doch vielmehr nur diejenigen ſind, an deren Anblick und unſere Unwiſſenheit darüber wir uns am meiſten gewöhnt haben. Es iſt uns ebenſo unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Thier ſich bewegt. Man hat, wie oben erwähnt, vermeint, daß man, von den allgemeinſten Naturkräften (z. B. Gravitation, Kohäſion, Undurchdringlichkeit) ausgehend, aus ihnen die ſeltener und nur unter kom-

binirten Umſtänden wirkenden (z. B. chemiſche Qualität, Elektricität, Magnetismus) erklären, zuletzt aus dieſen wieder den Organismus und das Leben der Thiere, ja des Menſchen Erkennen und Wollen verſtehen würde. Man fügte ſich ſtillſchweigend darin, von lauter qualitates occultae auszugehen, deren Aufhellung ganz aufgegeben wurde, da man über ihnen zu bauen, nicht ſie zu unterwühlen vorhatte. Dergleichen kann, wie geſagt, nicht gelingen. Aber abgeſehen davon, ſo ſtände ſolches Gebäude immer in der Luft. Was helfen Erklärungen, die zuletzt auf ein eben ſo Unbekanntes, als das erſte Problem war, zurückführen? Verſteht man aber am Ende vom innern Weſen jener allgemeinen Naturkräfte mehr, als vom innern Weſen eines Thieres? Iſt nicht eines ſo unerforſcht, wie das andere? Unergründlich, weil es grundlos, weil es der Inhalt, das Was der Erſcheinung iſt, das nie auf ihre Form, auf das Wie, auf den Satz vom Grunde, zurückgeführt werden kann. Wir aber, die wir hier nicht Aetiologie, ſondern Philoſophie, d. i. nicht relative, ſondern unbedingte Erkenntniß vom Weſen der Welt beabſichtigen, ſchlagen den entgegengeſetzten Weg ein und gehen von Dem, was uns unmittelbar, was uns am vollſtändigſten bekannt und ganz und gar vertraut iſt, was uns am nächſten liegt, aus, um Das zu verſtehen, was uns nur entfernt, einſeitig und mittelbar bekannt iſt: und aus der mächtigſten, bedeutendeſten, deutlichſten Erſcheinung wollen wir die unvollkommenere, ſchwächere verſtehen lernen. Mir iſt von allen Dingen, meinen eigenen Leib ausgenommen, nur *eine* Seite bekannt, die der Vorſtellung: ihr inneres Weſen bleibt mir verſchloſſen und ein tiefes Geheimniß, auch wenn ich alle Urſachen kenne, auf die ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit Dem, was in mir vorgeht, wenn, indem ein Motiv mich bewegt, mein Leib eine Aktion ausübt, was das innere Weſen meiner eigenen durch äußere Gründe beſtimmten Veränderungen iſt, kann ich Einſicht erhalten in die Art und Weiſe, wie jene lebloſen Körper ſich auf Urſachen verändern, und ſo verſtehen, was ihr inneres Weſen ſei, von deſſen Erſcheinen mir die Kenntniß der Urſache die bloße Regel des Eintritts in Zeit und Raum angiebt und weiter nichts. Dies kann ich darum, weil mein Leib das einzige Objekt iſt, von dem ich nicht bloß die *eine* Seite, die der Vorſtellung, kenne, ſondern

auch die zweite, welche Wille heißt. Statt also zu glauben, ich würde meine eigene Organisation, dann mein Erkennen und Wollen und meine Bewegung auf Motive, besser verstehen, wenn ich sie nur zurückführen könnte auf Bewegung aus Ursachen, durch Elektricität, durch Chemismus, durch Mechanismus; muß ich, sofern ich Philosophie, nicht Aetiologie suche, umgekehrt auch die einfachsten und gemeinsten Bewegungen des unorganischen Körpers, die ich auf Ursachen erfolgen sehe, zuvörderst ihrem innern Wesen nach verstehen lernen aus meiner eigenen Bewegung auf Motive, und die unergründlichen Kräfte, welche sich in allen Körpern der Natur äußern, für der Art nach als identisch mit Dem erkennen, was in mir der Wille ist, und für nur dem Grade nach davon verschieden. Dies heißt: die in der Abhandlung über den Satz vom Grund aufgestellte vierte Klasse der Vorstellungen muß mir der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innern Wesens der ersten Klasse, und aus dem Gesetz der Motivation muß ich das Gesetz der Kausalität, seiner innern Bedeutung nach, verstehen lernen.

Spinoza sagt (epist. 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtseyn hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Ich setze nur noch hinzu, daß der Stein Recht hätte. Der Stoß ist für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäsion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zustande erscheint, ist, dem innern Wesen nach, das Selbe, was ich in mir als Willen erkenne, und was, wenn auch bei ihm die Erkenntniß hinzuträte, auch er als Willen erkennen würde. Spinoza, an jener Stelle, hatte sein Augenmerk auf die Nothwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will sie, mit Recht, übertragen auf die Nothwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Person. Ich hingegen betrachte das innere Wesen, welches aller realen Nothwendigkeit (d. i. Wirkung aus Ursache), als ihre Voraussetzung, erst Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, beim Menschen Charakter, beim Stein Qualität heißt, in beiden aber das Selbe ist, da wo es unmittelbar erkannt wird, Wille genannt, und welches im Steine den schwächsten, im Menschen den stärksten Grad der Sichtbarkeit, Objektität, hat. — Dieses im Streben aller Dinge mit unserm Wollen Identische hat sogar der heilige Augustinus, mit

richtigem Gefühl, erkannt, und ich kann mich nicht entbrechen, seinen naiven Ausdruck der Sache herzusetzen: Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum monenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocunque fertur (de civ. Dei, XI, 28).

Noch verdient bemerkt zu werden, daß schon Euler einsah, das Wesen der Gravitation müsse zuletzt auf eine den Körpern eigenthümliche „Neigung und Begierde" (also Willen) zurückgeführt werden (im 68. Briefe an die Prinzessin). Sogar macht gerade Dies ihn dem Begriffe der Gravitation, wie er bei Neuton dasteht, abhold, und er ist geneigt, eine Modifikation desselben gemäß der frühern Kartesianischen Theorie zu versuchen, also die Gravitation aus dem Stoße eines Aethers auf die Körper abzuleiten, als welches „vernünftiger und den Leuten, die helle und begreifliche Grundsätze lieben", angemessener wäre. Die Attraktion will er als qualitas occulta aus der Physik verbannt sehen. Dies ist eben nur der todten Naturansicht, welche, als Korrelat der immateriellen Seele, zu Eulers Zeit herrschte, gemäß: allein es ist beachtenswerth in Hinsicht auf die von mir aufgestellte Grundwahrheit, welche nämlich schon damals dieser seine Kopf aus der Ferne durchschimmern sehend, bei Zeiten umzukehren sich beeilte und nun, in seiner Angst, alle damaligen Grundansichten gefährdet zu sehen, sogar beim alten, bereits abgethanen Absurden Schutz suchte.

§. 25.

Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt nothwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche

wir in dieſer Hinſicht das principium individuationis nennen. Zeit und Raum aber haben wir als Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unſere Erkenntniß a priori ausgedrückt iſt, die aber, wie oben auseinandergeſetzt, eben als ſolche, nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen ſelbſt zukommt, d. h. nur unſere Erkenntnißform, nicht Eigenſchaft des Dinges an ſich iſt, welches als ſolches frei iſt von aller Form der Erkenntniß, auch von der allgemeinſten, der des Objektſeyns für das Subjekt, d. h. etwas von der Vorſtellung ganz und gar Verſchiedenes iſt. Iſt nun dieſes Ding an ſich, wie ich hinlänglich nachgewieſen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, der Wille; ſo liegt er, als ſolcher und geſondert von ſeiner Erſcheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum, und kennt demnach keine Vielheit, iſt folglich einer; doch, wie ſchon geſagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins iſt; ſondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd iſt. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche ſämmtlich ſeine Objektität ſind, trifft daher ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar. Nicht iſt etwan ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menſchen: da das Verhältniß von Theil und Ganzem ausſchließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, ſobald man von dieſer Anſchauungsform abgegangen iſt; ſondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erſcheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation: von dieſer iſt ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Thier ein höherer, als in der Pflanze: ja, ſein Hervortreten in die Sichtbarkeit, ſeine Objektivation, hat ſo unendliche Abſtufungen, wie zwiſchen der ſchwächſten Dämmerung und dem hellſten Sonnenlicht, dem ſtärkſten Ton und dem leiſeſten Nachklange ſind. Wir werden weiter unten auf die Betrachtung dieſer Grade der Sichtbarkeit, die zu ſeiner Objektivation, zum Abbilde ſeines Weſens gehören, zurückkommen. Noch weniger aber, als die Abſtufungen ſeiner Objektivation ihn ſelbſt unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erſcheinungen auf dieſen verſchiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft; da dieſe Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt iſt, in die er ſelbſt nie eingeht.

Er offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche, wie in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, sondern nur in Hinsicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und selbst darin vervielfachten und zerstreuten Individuen, deren Vielheit aber selbst wieder auch nur seine Erscheinung, nicht ihn angeht. Daher könnte man auch behaupten, daß wenn, per impossibile, ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müßte. Im Gefühl hievon sagt der große Mystiker Angelus Silesius:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht; er muß von Noth den Geist aufgeben."

Man hat auf mancherlei Weise versucht, die unermeßliche Größe des Weltgebäudes der Fassungskraft eines Jeden näher zu bringen, und dann Anlaß zu erbaulichen Betrachtungen daher genommen, wie etwan über die relative Kleinheit der Erde und gar des Menschen; dann wieder im Gegensatz hievon, über die Größe des Geistes in diesem so kleinen Menschen, der jene Weltgröße herausbringen, begreifen, ja messen kann, u. dgl. m. Alles gut! Inzwischen ist mir, bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt, das Wichtigste Dieses, daß das Wesen an sich, dessen Erscheinung die Welt ist, — was immer es auch seyn möchte, — doch nicht sein wahres Selbst solchergestalt im gränzenlosen Raum auseinandergezogen und zertheilt haben kann, sondern diese unendliche Ausdehnung ganz allein seiner Erscheinung angehört, es selbst hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungetheilt gegenwärtig ist; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgend einem Einzelnen stehen bleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen ist, daß man die gränzenlose Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge; sondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehen zu lernen sucht.

Demgemäß wird Folgendes, was sich hier jedem Schüler des Platon schon von selbst aufgedrungen hat, im nächsten Buch der Gegenstand einer ausführlichen Betrachtung seyn, nämlich daß

jene verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahlloſen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Muſterbilder dieſer, oder als die ewigen Formen der Dinge daſtehen, nicht ſelbſt in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; ſondern feſt ſtehend, keinem Wechſel unterworfen, immer ſeiend, nie geworden; während jene entſtehen und vergehen, immer werden und nie ſind; daß, ſage ich, dieſe Stufen der Objektivation des Willens nichts Anderes als Platons Ideen ſind. Ich erwähne es hier vorläufig, um fortan das Wort Idee in dieſem Sinne gebrauchen zu können, welches alſo bei mir immer in ſeiner ächten und urſprünglichen, von Platon ihm ertheilten Bedeutung zu verſtehen iſt und dabei durchaus nicht zu denken an jene abſtrakten Produktionen der ſcholaſtiſch dogmatiſirenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Platon ſchon in Beſitz genommene und höchſt zweckmäßig gebrauchte Wort, ebenſo unpaſſend, wie unrechtmäßig gemißbraucht hat. Ich verſtehe alſo unter Idee jede beſtimmte und feſte Stufe der Objektivation des Willens, ſofern er Ding an ſich und daher der Vielheit fremd iſt, welche Stufen zu den einzelnen Dingen ſich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Muſterbilder. Den kürzeſten und bündigſten Ausdruck jenes berühmten Platoniſchen Dogmas giebt uns Diogenes Laertius (III, 12): ὁ Πλατων φησι, εν τῃ φυσει τας ιδεας ἑσταναι, καθαπερ παραδειγματα· τα δ'αλλα ταυταις εοικεναι, τουτων ὁμοιωματα καθεστωτα. (Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia.) Von jenem Kantiſchen Mißbrauch nehme ich weiter keine Notiz: das Nöthige darüber ſteht im Anhang.

§. 26.

Als die niedrigſte Stufe der Objektivation des Willens ſtellen ſich die allgemeinſten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erſcheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils ſich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, ſo daß einige über dieſe, andere über jene, eben dadurch ſpecifiſch verſchiedene Materie herrſchen, wie Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſticität, Elektricität, Magnetismus,

Digitized by Google

chemiſche Eigenſchaften und Qualitäten jeder Art. Sie ſind an ſich unmittelbare Erſcheinungen des Willens, ſo gut wie das Thun des Menſchen, ſind als ſolche grundlos, wie der Charakter des Menſchen, nur ihre einzelnen Erſcheinungen ſind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menſchen, ſie ſelbſt hingegen können niemals weder Wirkung noch Urſache heißen, ſondern ſind die vorhergegangenen und vorausgeſetzten Bedingungen aller Urſachen und Wirkungen, durch welche ihr eigenes Weſen ſich entfaltet und offenbart. Es iſt deshalb unverſtändig, nach einer Urſache der Schwere, der Elektricität zu fragen: dies ſind urſprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Urſach und Wirkung vor ſich gehen, ſo daß jede einzelne Erſcheinung derſelben eine Urſache hat, die ſelbſt wieder eben eine ſolche einzelne Erſcheinung iſt und die Beſtimmung giebt, daß hier jene Kraft ſich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte; keineswegs aber iſt die Kraft ſelbſt Wirkung einer Urſache, noch auch Urſache einer Wirkung. Daher iſt es auch falſch zu ſagen: „die Schwere iſt Urſache, daß der Stein fällt"; vielmehr iſt die Nähe der Erde hier die Urſache, indem dieſe den Stein zieht. Nehmt die Erde weg, und der Stein wird nicht fallen, obgleich die Schwere geblieben iſt. Die Kraft ſelbſt liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und Wirkungen, welche die Zeit vorausſetzt, indem ſie nur in Bezug auf dieſe Bedeutung hat: jene aber liegt auch außerhalb der Zeit. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenſo einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft, zur Urſache, deren Aeußerung ſie iſt. Denn Das eben, was einer Urſache, ſo unzählige Male ſie eintreten mag, immer die Wirkſamkeit verleiht, iſt eine Naturkraft, iſt als ſolche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde, und wird philoſophiſch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-ſich der geſammten Natur iſt; in der Aetiologie, hier Phyſik, aber nachgewieſen, als urſprüngliche Kraft, d. i. qualitas occulta.

Auf den obern Stufen der Objektität des Willens ſehen wir die Individualität bedeutend hervortreten, beſonders beim Menſchen, als die große Verſchiedenheit individueller Charaktere, d. h. als vollſtändige Perſönlichkeit, ſchon äußerlich ausgedrückt durch

ſtark gezeichnete individuelle Phyſiognomie, welche die geſammte Korporiſation mitbegreift. Dieſe Individualität hat bei weitem in ſolchem Grade kein Thier; ſondern nur die obern Thiere haben einen Anſtrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrſcht, eben deshalb auch nur wenig Individualphyſiognomie. Je weiter abwärts, deſto mehr verliert ſich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Species, deren Phyſiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den pſychologiſchen Charakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten ſteht; da hingegen in der Menſchenſpecies jedes Individuum für ſich ſtudirt und ergründet ſeyn will, was, um mit einiger Sicherheit ſein Verfahren zum voraus zu beſtimmen, wegen der erſt mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verſtellung, von der größten Schwierigkeit iſt. Wahrſcheinlich hängt es mit dieſem Unterſchiede der Menſchengattung von allen anderen zuſammen, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagethieren noch ſehr ſchwach ſind, ſelbſt bei den obern Thieren weit ſymmetriſcher an beiden Seiten und konſtanter bei jedem Individuo die ſelben ſind, als beim Menſchen*). Ferner iſt es als ein Phänomen jenes den Menſchen von allen Thieren unterſcheidenden eigentlichen Individualcharakters anzuſehen, daß bei den Thieren der Geſchlechtstrieb ſeine Befriedigung ohne merkliche Auswahl ſucht, während dieſe Auswahl beim Menſchen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, inſtinktmäßige Weiſe, ſo hoch getrieben wird, daß ſie bis zur gewaltigen Leidenſchaft ſteigt. Während nun alſo jeder Menſch als eine beſonders beſtimmte und charakteriſirte Erſcheinung des Willens, ſogar gewiſſermaaßen als eine eigene Idee anzuſehen iſt, bei den Thieren aber dieſer Individualcharakter im Ganzen fehlt, indem nur noch die Species eine eigenthümliche Bedeutung hat, und ſeine Spur immer mehr verſchwindet, je weiter ſie vom Menſchen abſtehen, die Pflanzen endlich gar keine andere Eigenthümlichkeiten des Individuums mehr haben, als ſolche, die ſich aus äußern gün-

*) Wenzel, De structura cerebri hominis et brutorum 1812, Kap. 3. — Cuvier, Leçons d'anat. comp. leçon 9, art. 4 u. 5. — Vicq d'Azyr, Hist. de l'acad. d. sc. de Paris 1783, S. 470 u. 483.

ſtigen oder ungünſtigen Einflüſſen des Bodens und Klimas und anderen Zufälligkeiten vollkommen erklären laſſen; ſo verſchwindet endlich im unorganiſchen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Bloß der Kryſtall iſt noch gewiſſermaaßen als Individuum anzuſehen: er iſt eine Einheit des Strebens nach beſtimmten Richtungen, von der Erſtarrung ergriffen, die deſſen Spur bleibend macht: er iſt zugleich ein Aggregat aus ſeiner Kerngeſtalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz ſo wie der Baum ein Aggregat iſt aus der einzelnen treibenden Faſer, die ſich in jeder Rippe des Blattes, jedem Blatt, jedem Aſt darſtellt, wiederholt und gewiſſermaaßen jedes von dieſen als ein eigenes Gewächs anſehen läßt, das ſich paraſitiſch vom größern nährt, ſo daß der Baum, ähnlich dem Kryſtall, ein ſyſtematiſches Aggregat von kleinen Pflanzen iſt, wiewohl erſt das Ganze die vollendete Darſtellung einer untheilbaren Idee, d. i. dieſer beſtimmten Stufe der Objektivation des Willens iſt. Die Individuen derſelben Gattung von Kryſtallen können aber keinen andern Unterſchied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen: man kann ſogar jede Gattung nach Belieben zu großen, oder kleinen Kryſtallen anſchießen machen. Das Individuum aber als ſolches, d. h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet ſich durchaus nicht mehr in der unorganiſchen Natur. Alle ihre Erſcheinungen ſind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. ſolcher Stufen der Objektivation des Willens, welche ſich durchaus nicht (wie in der organiſchen Natur) durch die Vermittelung der Verſchiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee theilweiſe ausſprechen, objektiviren; ſondern ſich allein in der Species und dieſe in jeder einzelnen Erſcheinung ganz und ohne alle Abweichung darſtellen. Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtſeyn durch Urſache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), ſondern nur den einzelnen Erſcheinungen dieſer angehören; ſo muß in allen Millionen Erſcheinungen einer ſolchen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektricität, ſie als ſolche ſich ganz genau auf gleiche Weiſe darſtellen, und bloß die äußern Umſtände können die Erſcheinung modificiren. Dieſe Einheit ihres Weſens in allen ihren Erſcheinungen, dieſe unwandelbare Konſtanz des Eintritts derſelben, ſobald, am Leitfaden der Kauſalität, die Bedingungen dazu vorhanden ſind, heißt ein Naturgeſetz.

Iſt ein ſolches durch Erfahrung einmal bekannt, ſo läßt ſich die Erſcheinung der Naturkraft, deren Charakter in ihm ausgeſprochen und niedergelegt iſt, genau vorherbeſtimmen und berechnen. Dieſe Geſetzmäßigkeit der Erſcheinungen der untern Stufen der Objektivation des Willens iſt es aber eben, die ihnen ein ſo verſchiedenes Anſehen giebt von den Erſcheinungen des ſelben Willens auf den höheren, d. i. deutlicheren Stufen ſeiner Objektivation, in Thieren, Menſchen und deren Thun, wo das ſtärkere oder ſchwächere Hervortreten des individuellen Charakters und das Bewegtwerden durch Motive, welche, weil in der Erkenntniß liegend, dem Zuſchauer oft verborgen bleiben, das Identiſche des innern Weſens beider Arten von Erſcheinungen bisher gänzlich hat verkennen laſſen.

Die Unfehlbarkeit der Naturgeſetze hat, wenn man von der Erkenntniß des Einzelnen, nicht von der der Idee ausgeht, etwas Ueberraſchendes, ja, bisweilen faſt Schaudererregendes. Man könnte ſich wundern, daß die Natur ihre Geſetze auch nicht ein einziges Mal vergißt: daß z. B. wenn es einmal einem Naturgeſetz gemäß iſt, daß beim Zuſammentreffen gewiſſer Stoffe, unter beſtimmten Bedingungen, eine chemiſche Verbindung, Gasentwickelung, Verbrennung Statt habe; nun auch, wenn die Bedingungen zuſammentreffen, ſei es durch unſere Veranſtaltung, oder ganz und gar durch Zufall (wo die Pünktlichkeit durch das Unerwartete deſto überraſchender iſt), heute ſo gut wie vor tauſend Jahren, ſofort und ohne Aufſchub die beſtimmte Erſcheinung eintritt. Am lebhafteſten empfinden wir dieſes Wunderbare bei ſeltenen, nur unter ſehr kombinirten Umſtänden erfolgenden, unter dieſen aber uns vorherverkündeten Erſcheinungen: ſo z. B. daß, wenn gewiſſe Metalle, unter einander und mit einer geſäuerten Feuchtigkeit abwechſelnd, ſich berühren, Silberblättchen, zwiſchen die Extremitäten dieſer Verkettung gebracht, plötzlich in grüne Flammen aufgehen müſſen: oder daß unter gewiſſen Bedingungen der harte Diamant ſich in Kohlenſäure verwandelt. Es iſt die geiſtermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überraſcht, und was uns bei den alltäglichen Erſcheinungen nicht mehr einfällt, bemerken wir hier, nämlich wie zwiſchen Urſach und Wirkung der Zuſammenhang eigentlich ſo geheimnißvoll iſt, wie der, welchen man dichtet zwiſchen einer Zauberformel und

dem Geiſt, der durch ſie herbeigerufen nothwendig erſcheint. Hingegen, wenn wir in die philoſophiſche Erkenntniß eingedrungen ſind, daß eine Naturkraft eine beſtimmte Stufe der Objektivation des Willens iſt, d. h. Desjenigen, was auch wir als unſer innerſtes Weſen erkennen, und daß dieſer Wille an ſich ſelbſt und unterſchieden von ſeiner Erſcheinung und deren Formen, außer der Zeit und dem Raume liegt, und daher die durch dieſe bedingte Vielheit nicht ihm, noch unmittelbar der Stufe ſeiner Objektivation, d. i. der Idee, ſondern erſt den Erſcheinungen dieſer zukommt, das Geſetz der Kauſalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat, indem es nämlich in dieſen den vervielfachten Erſcheinungen der verſchiedenen Ideen, in welchen der Wille ſich manifeſtirt, ihre Stelle beſtimmt, die Ordnung regelnd, in der ſie eintreten müſſen; — wenn uns, ſage ich, in dieſer Erkenntniß der innere Sinn der großen Lehre Kants aufgegangen iſt, daß Raum, Zeit und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich, ſondern nur der Erſcheinung zukommen, nur Formen unſerer Erkenntniß, nicht Beſchaffenheiten des Dinges an ſich ſind; dann werden wir einſehen, daß jenes Erſtaunen über die Geſetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erſcheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derſelben, in der That dem Erſtaunen eines Kindes, oder eines Wilden zu vergleichen iſt, der zum erſten Mal durch ein Glas mit vielen Facetten etwan eine Blume betrachtend, ſich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen, die er ſieht, und einzeln die Blätter einer jeder derſelben zählt.

Jede allgemeine urſprüngliche Naturkraft iſt alſo in ihrem innern Weſen nichts Anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe: wir nennen eine jede ſolche Stufe eine ewige Idee, in Platons Sinn. Das Naturgeſetz aber iſt die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erſcheinung. Dieſe Form iſt Zeit, Raum und Kauſalität, welche nothwendigen und unzertrennlichen Zuſammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt ſich die Idee in unzählige Erſcheinungen: die Ordnung aber, nach welcher dieſe in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, iſt feſt beſtimmt durch das Geſetz der Kauſalität: dieſes iſt gleichſam die Norm der Gränz-

punkte jener Erſcheinungen verſchiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an ſie vertheilt ſind. Dieſe Norm bezieht ſich daher nothwendig auf die Identität der geſammten vorhandenen Materie, welche das gemeinſame Subſtrat aller jener verſchiedenen Erſcheinungen iſt. Wären dieſe nicht alle an jene gemeinſame Materie gewieſen, in deren Beſitz ſie ſich zu theilen haben; ſo bedürfte es nicht eines ſolchen Geſetzes, ihre Anſprüche zu beſtimmen: ſie könnten alle zugleich und neben einander den unendlichen Raum, eine unendliche Zeit hindurch, füllen. Nur alſo weil alle jene Erſcheinungen der ewigen Ideen an eine und die ſelbe Materie gewieſen ſind, mußte eine Regel ihres Ein- und Austritts ſeyn: ſonſt würde keine der andern Platz machen. Dieſergeſtalt iſt das Geſetz der Kauſalität weſentlich verbunden mit dem der Beharrlichkeit der Subſtanz: beide erhalten bloß von einander wechſelſeitig Bedeutung: ebenſo aber auch wieder verhalten ſich zu ihnen Raum und Zeit. Denn die bloße Möglichkeit entgegengeſetzter Beſtimmungen an der ſelben Materie iſt die Zeit: die bloße Möglichkeit des Beharrens der ſelben Materie unter allen entgegengeſetzten Beſtimmungen iſt der Raum. Darum erklärten wir im vorigen Buche die Materie als die Vereinigung von Zeit und Raum; welche Vereinigung ſich zeigt als Wechſel der Accidenzien beim Beharren der Subſtanz, wovon die allgemeine Möglichkeit eben die Kauſalität, oder das Werden iſt. Wir ſagten daher auch, die Materie ſei durch und durch Kauſalität. Wir erklärten den Verſtand als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität, und ſagten, die Materie (alſo die geſammte Welt als Vorſtellung) ſei nur für den Verſtand da, er ſei ihre Bedingung, ihr Träger, als ihr nothwendiges Korrelat. Dieſes alles hier nur zur beiläufigen Erinnerung an Das, was im erſten Buche ausgeführt iſt. Die Beachtung der innern Uebereinſtimmung beider Bücher wird zu ihrem völligen Verſtändniß erfordert: da, was in der wirklichen Welt unzertrennlich vereint iſt, als ihre zwei Seiten, Wille und Vorſtellung, durch dieſe zwei Bücher aus einander geriſſen worden, um jedes iſolirt deſto deutlicher zu erkennen.

Es möchte vielleicht nicht überflüſſig ſeyn, durch ein Beiſpiel noch deutlicher zu machen, wie das Geſetz der Kauſalität nur in Beziehung auf Zeit und Raum und die, in der Vereinigung beider

beſtehende, Materie Bedeutung hat; indem es die Gränzen beſtimmt, welchen gemäß die Erſcheinungen der Naturkräfte ſich in den Beſitz jener theilen, während die urſprünglichen Naturkräfte ſelbſt, als unmittelbare Objektivationen des Willens, der als Ding an ſich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen iſt, außerhalb jener Formen liegen, innerhalb welcher allein jede ätiologiſche Erklärung Gültigkeit und Bedeutung hat und eben deshalb nie zum innern Weſen der Natur führen kann. — Denken wir uns, zu dieſem Zweck, etwan eine nach Geſetzen der Mechanik konſtruirte Maſchine. Eiſerne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerſtehen durch ihre Starrheit, ſtoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit u. ſ. f. Hier ſind Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit urſprüngliche, unerklärte Kräfte: bloß die Bedingungen unter denen, und die Art und Weiſe, wie ſie ſich äußern, hervortreten, beſtimmte Materie, Zeit und Ort beherrſchen, giebt die Mechanik an. Es kann jetzt etwan ein ſtarker Magnet auf das Eiſen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen: die Bewegung der Maſchine ſtockt und die Materie iſt ſofort der Schauplatz einer ganz andern Naturkraft, von der die ätiologiſche Erklärung ebenfalls nichts weiter, als die Bedingungen ihres Eintritts angiebt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maſchine auf Zinkplatten gelegt, geſäuerte Feuchtigkeit dazwiſchen geleitet: ſogleich iſt die ſelbe Materie der Maſchine einer andern urſprünglichen Kraft, dem Galvanismus anheimgefallen, der nun nach ſeinen Geſetzen ſie beherrſcht, durch ſeine Erſcheinungen an ihr ſich offenbart, von welchen die Aetiologie auch nicht mehr, als die Umſtände, unter denen, und die Geſetze, nach welchen ſie ſich zeigen, angeben kann. Jetzt laſſen wir die Temperatur wachſen, reinen Sauerſtoff hinzutreten: die ganze Maſchine verbrennt: d. h. abermals hat eine gänzlich verſchiedene Naturkraft, der Chemismus, zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unweigerlichen Anſpruch an jene Materie, und offenbart ſich an ihr als Idee, als beſtimmte Stufe der Objektivation des Willens. — Der dadurch entſtandene Metallkalk verbinde ſich nun mit einer Säure: ein Salz entſteht, Kryſtalle ſchießen an: ſie ſind die Erſcheinung einer andern Idee, die ſelbſt wieder ganz unergründlich iſt, während der Eintritt ihrer

Erſcheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Aetiologie anzugeben weiß. Die Kryſtalle verwittern, vermiſchen ſich mit anderen Stoffen, eine Vegetation erhebt ſich aus ihnen: eine neue Willenserſcheinung: — und ſo ließe ſich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen, um zu ſehen, wie bald dieſe, bald jene Naturkraft ein Recht auf ſie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Weſen zu offenbaren. Die Beſtimmung dieſes Rechts, den Punkt in der Zeit und dem Raume, wo es gültig wird, giebt das Geſetz der Kauſalität an; aber auch nur bis dahin geht die auf daſſelbe gegründete Erklärung. Die Kraft ſelbſt iſt Erſcheinung des Willens und als ſolche nicht den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, iſt allgegenwärtig und ſcheint gleichſam beſtändig auf den Eintritt der Umſtände zu harren, unter denen ſie hervortreten und ſich einer beſtimmten Materie, mit Verdrängung der bis dahin dieſe beherrſchenden Kräfte, bemächtigen kann. Alle Zeit iſt nur für ihre Erſcheinung da, ihr ſelbſt ohne Bedeutung: Jahrtauſende ſchlummern die chemiſchen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien ſie frei macht: dann erſcheinen ſie: aber die Zeit iſt nur für dieſe Erſcheinung, nicht für die Kräfte ſelbſt da. Jahrtauſende ſchlummert der Galvanismus im Kupfer und Zink, und ſie liegen ruhig neben dem Silber, welches, ſobald alle drei, unter den erforderten Bedingungen ſich berühren, in Flammen aufgehen muß. Selbſt im organiſchen Reiche ſehen wir ein trockenes Saamenkorn, dreitauſend Jahre lang die ſchlummernde Kraft bewahren, welche, beim endlichen Eintritt der günſtigen Umſtände, als Pflanze emporſteigt*).

*) Am 16. Sept. 1840 zeigte, im litterariſchen und wiſſenſchaftlichen Inſtitut der Londoner City, Herr Pettigrew, bei einer Vorleſung über Aegyptiſche Alterthümer, Weizenkörner vor, die Sir G. Wilkinſon in einem Grabe bei Theben gefunden hatte, woſelbſt ſolche dreißig Jahrhunderte gelegen haben müſſen. Sie wurden in einer hermetiſch verſiegelten Vaſe gefunden. Zwölf Körner hatte er geſäet und daraus eine Pflanze erhalten, welche fünf Fuß hoch gewachſen und deren Saamen jetzt vollkommen reif war. Aus den Times v. 21. Sept. 1840. — Desgleichen producirte in der medicinisch-botaniſchen Geſellſchaft zu London, im Jahr 1830, Herr Haulton eine knollige Wurzel, welche ſich in der Hand einer Aegyptiſchen Mumie gefunden

Iſt uns nun durch dieſe Betrachtung der Unterſchied deutlich geworden zwiſchen der Naturkraft und allen ihren Erſcheinungen; haben wir eingeſehen, daß jene der Wille ſelbſt auf dieſer beſtimmten Stufe ſeiner Objektivation iſt; den Erſcheinungen allein aber, durch Zeit und Raum, Vielheit zukommt, und das Geſetz der Kauſalität nichts Anderes, als die Beſtimmung der Stelle in Jenen für die einzelnen Erſcheinungen iſt; dann werden wir auch die vollkommene Wahrheit und den tiefen Sinn der Lehre des Mallebranche von den gelegentlichen Urſachen, causes occasionelles, erkennen. Es iſt ſehr der Mühe werth, dieſe ſeine Lehre, wie er ſie in den Recherches de la vérité, zumal im dritten Kapitel des zweiten Theils des ſechsten Buchs und in den hinten angehängten éclaircissements zu dieſem Kapitel, vorträgt, mit meiner gegenwärtigen Darſtellung zu vergleichen und die vollkommenſte Uebereinſtimmung beider Lehren, bei ſo großer Verſchiedenheit des Gedankenganges, wahrzunehmen. Ja, ich muß es bewundern, wie Mallebranche, gänzlich befangen in den poſitiven Dogmen, welche ihm ſein Zeitalter unwiderſtehlich aufzwang, dennoch, in ſolchen Banden, unter ſolcher Laſt, ſo glücklich, ſo richtig die Wahrheit traf und ſie mit eben jenen Dogmen, wenigſtens mit der Sprache derſelben, zu vereinigen wußte.

Denn die Gewalt der Wahrheit iſt unglaublich groß und von unſäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, ſelbſt den bizarrſten, ja abſurdeſten Dogmen ver-

---

halte, der ſie aus einer religiöſen Rückſicht mochte beigegeben ſeyn, und die mithin wenigſtens 2000 Jahre alt war. Er hatte ſie in einen Blumentopf gepflanzt, wo ſie ſogleich gewachſen war und grünte. Dieſes wird aus dem Medical Journal von 1830 angeführt im Journal of the Royal Institution of Great-Britain, Oktober 1830, S. 196. — „Im Garten des Herrn Grimſtone, vom Herbarium, Highgate, in London, ſteht jetzt eine Erbſenpflanze in voller Frucht, welche hervorgegangen iſt aus einer Erbſe, die Herr Pettigrew und die Beamten des Brittiſchen Muſeums einer Vaſe entnommen haben, welche ſich in einem Aegyptiſchen Sarkophage vorgefunden hatte, woſelbſt ſie 2844 Jahre gelegen haben muß." — Aus den Times v. 16. Aug. 1844. — Ja, die in Kalkſtein gefundenen, lebendigen Kröten führen zu der Annahme, daß ſelbſt das thieriſche Leben einer ſolchen Suspenſion auf Jahrtauſende fähig iſt, wenn dieſe durch den Winterſchlaf eingeleitet und durch beſondere Umſtände erhalten wird.

ſchiedener Zeiten und Länder, zwar oft in ſonderbarer Geſellſchaft, in wunderlicher Vermiſchung, aber doch zu erkennen. Sie gleicht ſodann einer Pflanze, welche unter einem Haufen großer Steine keimt, aber dennoch zum Lichte heranklimmt, ſich durcharbeitend, mit vielen Umwegen und Krümmungen, verunſtaltet, verblaßt, verkümmert; — aber dennoch zum Lichte.

Allerdings hat Mallebrauche Recht: jede natürliche Urſache iſt nur Gelegenheitsurſache, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erſcheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das Anſich aller Dinge iſt und deſſen ſtufenweiſe Objektivirung dieſe ganze ſichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, wird durch die Urſache herbeigeführt und iſt inſofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erſcheinung, nicht ihr inneres Weſen: dieſes iſt der Wille ſelbſt, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos iſt. Kein Ding in der Welt hat eine Urſache ſeiner Exiſtenz ſchlechthin und überhaupt; ſondern nur eine Urſache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da iſt. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Starrheit, jetzt Elektricität, jetzt chemiſche Eigenſchaften zeigt, das hängt von Urſachen, von äußern Einwirkungen ab und iſt aus dieſen zu erklären: jene Eigenſchaften ſelbſt aber, alſo ſein ganzes Weſen, welches aus ihnen beſteht, und folglich ſich auf alle jene angegebenen Weiſen äußert, daß er alſo überhaupt ein ſolcher iſt, wie er iſt, daß er überhaupt exiſtirt, das hat keinen Grund, ſondern iſt die Sichtbarwerdung des grundloſen Willens. Alſo alle Urſache iſt Gelegenheitsurſache. So haben wir es gefunden in der erkenntnißloſen Natur: gerade ſo aber iſt es auch da, wo nicht mehr Urſachen und Reize, ſondern Motive es ſind, die den Eintrittspunkt der Erſcheinungen beſtimmen, alſo im Handeln der Thiere und Menſchen. Denn hier wie dort iſt es ein und derſelbe Wille, welcher erſcheint, in den Graden ſeiner Manifeſtation ſehr verſchieden, in den Erſcheinungen dieſer vervielfacht und in Hinſicht auf dieſe dem Satz vom Grunde unterworfen, an ſich frei von dem allen. Die Motive beſtimmen nicht den Charakter des Menſchen, ſondern nur die Erſcheinung dieſes Charakters, alſo die Thaten; die äußere Geſtalt ſeines Lebenslaufs, nicht deſſen innere Bedeutung und Gehalt: dieſe gehen hervor aus dem Charakter, der die unmittel-

bare Erscheinung des Willens, also grundlos ist. Warum der Eine boshaft, der Andere gut ist, hängt nicht von Motiven und äußerer Einwirkung, etwan von Lehren und Predigten ab, und ist schlechthin in diesem Sinne unerklärlich. Aber ob ein Böser seine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, die er im engen Kreise seiner Umgebungen ausübt, oder ob er als ein Eroberer Völker unterdrückt, eine Welt in Jammer stürzt, das Blut von Millionen vergießt: dies ist die äußere Form seiner Erscheinung, das Unwesentliche derselben, und hängt ab von den Umständen, in die ihn das Schicksal setzte, von den Umgebungen, von den äußern Einflüssen, von den Motiven; aber nie ist seine Entscheidung auf diese Motive aus ihnen erklärlich: sie geht hervor aus dem Willen, dessen Erscheinung dieser Mensch ist. Davon im vierten Buch. Die Art und Weise, wie der Charakter seine Eigenschaften entfaltet, ist ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnißlosen Natur die seinigen zeigt. Das Wasser bleibt Wasser, mit seinen ihm inwohnenden Eigenschaften; ob es aber als stiller See seine Ufer spiegelt, oder ob es schäumend über Felsen stürzt, oder, künstlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe spritzt: das hängt von den äußern Ursachen ab: Eines ist ihm so natürlich wie das Andere; aber je nachdem die Umstände sind, wird es das Eine oder Andere zeigen, zu Allem gleich sehr bereit, in jedem Fall jedoch seinem Charakter getreu und immer nur diesen offenbarend. So wird sich auch jeder menschliche Charakter unter allen Umständen offenbaren: aber die Erscheinungen, die daraus hervorgehen, werden seyn, je nachdem die Umstände waren.

§. 27.

Wenn es nun aus allen vorhergehenden Betrachtungen über die Kräfte der Natur und die Erscheinungen derselben uns deutlich geworden ist, wie weit die Erklärung aus Ursachen gehen kann und wo sie aufhören muß, wenn sie nicht in das thörichte Bestreben verfallen will, den Inhalt aller Erscheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe; so werden wir nunmehr auch im Allgemeinen bestimmen können, was von aller Aetiologie zu fordern ist. Sie

hat zu allen Erscheinungen in der Natur die Ursachen aufzusuchen, d. h. die Umstände, unter denen sie allezeit eintreten: dann aber hat sie die unter mannigfaltigen Umständen vielgestalteten Erscheinungen zurückzuführen auf Das, was in aller Erscheinung wirkt und bei der Ursach vorausgesetzt wird, auf ursprüngliche Kräfte der Natur, richtig unterscheidend ob eine Verschiedenheit der Erscheinung von einer Verschiedenheit der Kraft, oder nur von Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Kraft sich äußert, herrührt, und gleich sehr sich hütend, für Erscheinung verschiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derselben Kraft, bloß unter verschiedenen Umständen, ist, als umgekehrt, für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was ursprünglich verschiedenen Kräften angehört. Hiezu gehört nun unmittelbar Urtheilskraft; daher so wenige Menschen fähig sind, in der Physik die Einsicht, alle aber die Erfahrung zu erweitern. Trägheit und Unwissenheit machen geneigt, sich zu früh auf ursprüngliche Kräfte zu berufen: dies zeigt sich mit einer der Ironie gleichenden Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholastiker. Ich wünsche nichts weniger, als die Wiedereinführung derselben begünstigt zu haben. Man darf, statt eine physikalische Erklärung zu geben, sich so wenig auf die Objektivation des Willens berufen, als auf die Schöpferkraft Gottes. Denn die Physik verlangt Ursachen: der Wille aber ist nie Ursache: sein Verhältniß zur Erscheinung ist durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde; sondern was an sich Wille ist, ist andererseits als Vorstellung da, d. h. ist Erscheinung: als solche befolgt es die Gesetze, welche die Form der Erscheinung ausmachen: da muß z. B. jede Bewegung, obwohl sie allemal Willenserscheinung ist, dennoch eine Ursache haben, aus der sie in Beziehung auf bestimmte Zeit und Ort, d. h. nicht im Allgemeinen, ihrem innern Wesen nach, sondern als einzelne Erscheinung zu erklären ist. Diese Ursache ist eine mechanische beim Stein, ist ein Motiv bei der Bewegung des Menschen: aber fehlen kann sie nie. Hingegen das Allgemeine, das gemeinsame Wesen aller Erscheinungen einer bestimmten Art, Das, ohne dessen Voraussetzung die Erklärung aus der Ursache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das ist die allgemeine Naturkraft, die in der Physik als qualitas occulta stehen bleiben muß, eben weil hier die ätiologische Er-

klärung zu Ende ist und die metaphysische anfängt. Die Kette der Ursachen und Wirkungen wird aber nie durch eine ursprüngliche Kraft, auf die man sich zu berufen hätte, abgebrochen, läuft nicht etwan auf diese, als auf ihr erstes Glied zurück; sondern das nächste Glied der Kette, so gut als das entfernteste, setzt schon die ursprüngliche Kraft voraus, und könnte sonst nichts erklären. Eine Reihe von Ursachen und Wirkungen kann die Erscheinung der verschiedenartigsten Kräfte seyn, deren successiver Eintritt in die Sichtbarkeit durch sie geleitet wird, wie ich es oben am Beispiel einer metallenen Maschine erläutert habe: aber die Verschiedenheit dieser ursprünglichen, nicht aus einander abzuleitenden Kräfte unterbricht keineswegs die Einheit jener Kette von Ursachen und den Zusammenhang zwischen allen ihren Gliedern. Die Aetiologie der Natur und die Philosophie der Natur thun einander nie Abbruch; sondern gehen neben einander, den selben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkte betrachtend. Die Aetiologie giebt Rechenschaft von den Ursachen, welche die einzelne zu erklärende Erscheinung nothwendig herbeiführten, und zeigt, als die Grundlage aller ihrer Erklärungen, die allgemeinen Kräfte auf, welche in allen diesen Ursachen und Wirkungen thätig sind, bestimmt diese Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterschiede, und dann alle Wirkungen, in denen jede Kraft, nach Maaßgabe der Verschiedenheit der Umstände, verschieden hervortritt, immer ihrem eigenthümlichen Charakter gemäß, den sie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein Naturgesetz heißt. Sobald die Physik dies Alles in jeder Hinsicht vollständig geleistet haben wird, hat sie ihre Vollendung erreicht: dann ist keine Kraft in der unorganischen Natur mehr unbekannt und keine Wirkung mehr da, welche nicht als Erscheinung einer jener Kräfte, unter bestimmten Umständen, gemäß einem Naturgesetze, nachgewiesen wäre. Dennoch bleibt ein Naturgesetz bloß die der Natur abgemerkte Regel, nach der sie, unter bestimmten Umständen, sobald diese eintreten, jedes Mal verfährt: daher kann man allerdings das Naturgesetz definiren als eine allgemein ausgesprochene Thatsache, un fait généralisé; wonach denn eine vollständige Darlegung aller Naturgesetze doch nur ein kompletes Thatsachenregister wäre. — Die Betrachtung der gesammten Natur wird sodann durch die Morphologie vollendet, welche alle bleibenden

Geſtalten der organiſchen Natur aufzählt, vergleicht und ordnet: über die Urſache des Eintritts der einzelnen Weſen hat ſie wenig zu ſagen, da ſolche bei allen die Zeugung iſt, deren Theorie für ſich geht, und in ſeltenen Fällen die generatio aequivoca. Zu dieſer letztern gehört aber, ſtreng genommen, auch die Art, wie alle niedrigen Stufen der Objektität des Willens, alſo die phyſiſchen und chemiſchen Erſcheinungen, im Einzelnen hervortreten, und die Angabe der Bedingungen zu dieſem Hervortreten iſt eben jene Aufgabe der Aetiologie. Die Philoſophie hingegen betrachtet überall, alſo auch in der Natur, nur das Allgemeine: die urſprünglichen Kräfte ſelbſt ſind hier ihr Gegenſtand, und ſie erkennt in ihnen die verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, der das innere Weſen, das An-ſich dieſer Welt iſt, welche ſie, wenn ſie von jenem abſieht, für die bloße Vorſtellung des Subjekts erklärt. — Wenn nun aber die Aetiologie, ſtatt der Philoſophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es ſei ihr Ziel, alle urſprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwan auf eine, die allgemeinſte, z. B. Undurchdringlichkeit, welche ſie von Grund aus zu verſtehen ſich einbildet und demnach auf ſie alle anderen gewaltſam zurückzuführen ſucht; ſo entzieht ſie ſich ihre eigene Grundlage, und kann nur Irrthum ſtatt Wahrheit geben. Der Gehalt der Natur wird jetzt durch die Form verdrängt, den einwirkenden Umſtänden wird Alles, dem innern Weſen der Dinge nichts zugeſchrieben. Gelänge es wirklich auf dem Wege, ſo würde, wie ſchon geſagt, zuletzt ein Rechnungsexempel das Räthſel der Welt löſen. Dieſen Weg aber geht man, wenn, wie ſchon erwähnt, alle phyſiologiſche Wirkung auf Form und Miſchung, alſo etwan auf Elektricität, dieſe wieder auf Chemismus, dieſer aber auf Mechanismus zurückgeführt werden ſoll. Letzteres war z. B. der Fehler des Carteſius und aller Atomiſtiker, welche die Bewegung der Weltkörper auf den Stoß eines Fluidums, und die Qualitäten auf den Zuſammenhang und die Geſtalt der Atome zurückführten und dahin arbeiteten, alle Erſcheinungen der Natur für bloße Phänomene der Undurchdringlichkeit und Kohäſion zu erklären. Obgleich man davon zurückgekommen iſt, ſo thun doch auch daſſelbe in unſern Tagen die elektriſchen, chemiſchen und mechaniſchen Phyſiologen, welche hartnäckig das ganze Leben und

alle Funktionen des Organismus aus der „Form und Mischung" seiner Bestandtheile erklären wollen. Daß das Ziel der physiologischen Erklärung die Zurückführung des organischen Lebens auf die allgemeinen Kräfte, welche die Physik betrachtet, sei, findet man noch ausgesprochen in Meckels Archiv für Physiologie, 1820, Bd. 5, S. 185. — Auch Lamarck, in seiner Philosophie zoologique, Bd. 2, Kap. 3, erklärt das Leben für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektricität: le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie (S. 16). Danach wären eigentlich Wärme und Elektricität das Ding an sich und die Thier- und Pflanzenwelt dessen Erscheinung. Das Absurde dieser Meinung tritt S. 306 ff. jenes Werkes grell hervor. Es ist allbekannt, daß in neuester Zeit alle jene so oft explodirten Ansichten mit erneuerter Dreistigkeit wieder aufgetreten sind. Ihnen liegt, wenn man es genau betrachtet, zuletzt die Voraussetzung zum Grunde, daß der Organismus nur ein Aggregat von Erscheinungen physischer, chemischer und mechanischer Kräfte sei, die hier, zufällig zusammengekommen, den Organismus zu Stande brächten, als ein Naturspiel ohne weitere Bedeutung. Der Organismus eines Thieres, oder des Menschen, wäre demnach, philosophisch betrachtet, nicht Darstellung einer eigenen Idee, d. h. nicht selbst unmittelbar Objektität des Willens, auf einer bestimmten höhern Stufe; sondern in ihm erschienen nur jene Ideen, welche in der Elektricität, im Chemismus, im Mechanismus den Willen objektiviren: der Organismus wäre daher aus dem Zusammentreffen dieser Kräfte so zufällig zusammengeblasen, wie die Gestalten von Menschen und Thieren aus Wolken oder Stalaktiten, daher an sich weiter nicht interessant. — Wir werden indessen sogleich sehen, inwiefern dennoch jene Anwendung physischer und chemischer Erklärungsarten auf den Organismus innerhalb gewisser Gränzen gestattet und brauchbar seyn möchte; indem ich darlegen werde, daß die Lebenskraft die Kräfte der unorganischen Natur allerdings benutzt und gebraucht, jedoch keineswegs aus ihnen besteht; so wenig wie der Schmied aus Hammer und Ambos. Daher wird nie auch nur das so höchst einfache Pflanzenleben aus ihnen, etwan aus der Haarröhrchenkraft und der Endosmose, erklärt werden können, geschweige das thierische Leben.

Folgende Betrachtung bahnt uns den Weg zu jener ziemlich schwierigen Erörterung.

Es ist zwar, allem Gesagten zufolge, eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verkennen und Leugnen ursprünglicher und für sich bestehender Naturkräfte eben so fehlerhaft ist, wie die grundlose Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo bloß eine besondere Erscheinungsart schon bekannter Statt findet. Mit Recht sagt daher Kant, es sei ungereimt, auf einen Neuton des Grashalms zu hoffen, d. h. auf Denjenigen, der den Grashalm zurückführte auf Erscheinungen physischer und chemischer Kräfte, deren zufälliges Konkrement, also ein bloßes Naturspiel, er mithin wäre, in welchem keine eigenthümliche Idee erschiene, d. h. der Wille sich nicht auf einer höhern und besondern Stufe unmittelbar offenbarte; sondern eben nur so, wie in den Erscheinungen der unorganischen Natur, und zufällig in dieser Form. Die Scholastiker, welche Dergleichen keineswegs verstattet hätten, würden ganz recht gesagt haben, es wäre ein gänzliches Wegleugnen der forma substantialis und ein Herabwürdigen derselben zur forma accidentalis. Denn des Aristoteles forma substantialis bezeichnet genau Das, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. — Andererseits nun aber ist nicht zu übersehen, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur, einer und derselbe Wille es ist, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung, in die Objektität, eingeht. Seine Einheit muß sich daher auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. Diese nun offenbart sich auf den höheren Stufen seiner Objektität, wo die ganze Erscheinung deutlicher ist, also im Pflanzen- und Thierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet: dieser ist deshalb das leitende Prinzip der vortrefflichen, in diesem Jahrhundert von den Franzosen ausgegangenen, zoologischen Systeme geworden und wird am vollständigsten in der vergleichenden Anatomie nachgewiesen, als l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique. Ihn aufzufinden ist auch ein Hauptgeschäft, oder doch gewiß die löblichste Bestrebung

der Naturphiloſophen der Schellingiſchen Schule geweſen, welche ſogar darin manches Verdienſt haben; wenn gleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Mit Recht aber haben ſie jene allgemeine Verwandtſchaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganiſchen Natur nachgewieſen, z. B. zwiſchen Elektricität und Magnetismus, deren Identität ſpäter konſtatirt wurde, zwiſchen chemiſcher Anziehung und Schwere u. dgl. m. Sie haben beſonders darauf aufmerkſam gemacht, daß die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verſchiedene, entgegengeſetzte und zur Wiedervereinigung ſtrebende Thätigkeiten, welches ſich meiſtens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengeſetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus faſt aller Erſcheinungen der Natur, vom Magnet und Kryſtall bis zum Menſchen iſt. In China iſt jedoch dieſe Erkenntniß ſeit den älteſten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegenſatz des Yin und Yang. — Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und ſelben Willens, folglich dem innern Weſen nach identiſch ſind; ſo muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwiſchen ihnen ſeyn und in jedem Unvollkommeneren ſich ſchon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächſt liegenden Vollkommeneren zeigen; ſondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorſtellung angehören, ſo läßt ſich ſogar annehmen, daß ſchon in den allgemeinſten Formen der Vorſtellung, in dieſem eigentlichen Grundgerüſt der erſcheinenden Welt, alſo in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles Deſſen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweiſen ſei. Es ſcheint eine dunkle Erkenntniß hievon geweſen zu ſeyn, welche der Kabbala und aller mathematiſchen Philoſophie der Pythagoreer, auch der Chineſen, im Y-king, den Urſprung gab: und auch in jener Schellingiſchen Schule finden wir, bei ihren mannigfaltigen Beſtrebungen die Analogie zwiſchen allen Erſcheinungen der Natur an das Licht zu ziehen, auch manche, wiewohl unglückliche Verſuche, aus den bloßen Geſetzen des Raumes und der Zeit Naturgeſetze abzuleiten. Indeſſen kann man nicht wiſſen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Beſtrebungen realiſiren wird.

Wenn nun gleich der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich nie aus den Augen zu laſſen iſt, und daher die

Identität des in allen Ideen objektivirten Willens nie (weil er bestimmte Stufen seiner Objektität hat) verdreht werden darf zu einer Identität der einzelnen Ideen selbst, in denen er erscheint, und daher z. B. nimmermehr die chemische, oder elektrische Anziehung zurückgeführt werden darf auf die Anziehung durch Schwere, wenn gleich ihre innere Analogie erkannt wird und die ersteren gleichsam als höhere Potenzen dieser letzteren angesehen werden können; ebenso wenig, als die innere Analogie des Baues aller Thiere berechtigt, die Arten zu vermischen und zu identifiziren und etwan die vollkommeneren für Spielarten der unvollkommeneren zu erklären; wenn also endlich auch die physiologischen Funktionen nie auf chemische oder physische Prozesse zurückzuführen sind, so kann man doch, zur Rechtfertigung dieses Verfahrens innerhalb gewisser Schranken, Folgendes mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen.

Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kausalität, sich der vorhandenen Materie bemächtigen will; so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist. Wir sehen daher z. B. im Festwerden der Knochen ein unverkennbares Analogon der Krystallisation, als welche ursprünglich den Kalk beherrschte, obgleich die Ossifikation nie auf Krystallisation zurückzuführen ist. Schwächer zeigt sich die Analogie im Festwerden des Fleisches. So auch ist die Mischung der Säfte im thierischen Körper und die Sekretion ein Analogon der chemischen Mischung und Abscheidung, sogar wirken die Gesetze dieser dabei noch fort, aber untergeordnet, sehr modifizirt, von einer höhern Idee überwältigt; daher bloß chemische Kräfte, außerhalb des Organismus, nie solche Säfte liefern werden; sondern

Encheiresin naturae nennt es die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.

Die aus ſolchem Siege über mehrere niedere Ideen, oder Objektivationen des Willens, hervorgehende vollkommenere gewinnt, eben dadurch, daß ſie von jeder überwältigten, ein höher potenzirtes Analogon in ſich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektivirt ſich auf eine neue deutlichere Art: es entſteht urſprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Aſſimilation an den vorhandenen Keim, organiſcher Saft, Pflanze, Thier, Menſch. Alſo aus dem Streit niedrigerer Erſcheinungen geht die höhere, ſie alle verſchlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. — Es herrſcht demnach ſchon hier das Geſetz: serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.

Ich wollte, daß es mir möglich geweſen wäre, durch die Klarheit der Darſtellung, die dem Stoffe anhängende Dunkelheit dieſer Gedanken zu überwinden: allein ich ſehe gar wohl, daß die eigene Betrachtung des Leſers mir ſehr zu Hülfe kommen muß, wenn ich nicht unverſtanden bleiben, oder mißverſtanden werden ſoll. — Der gegebenen Anſicht gemäß, wird man zwar im Organismus die Spuren chemiſcher und phyſiſcher Wirkungsarten nachweiſen, aber nie ihn aus dieſen erklären können; weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken ſolcher Kräfte, alſo zufällig hervorgebrachtes Phänomen iſt, ſondern eine höhere Idee, welche ſich jene niedrigeren durch überwältigende Aſſimilation unterworfen hat; weil der in allen Ideen ſich objektivirende eine Wille, indem er zur höchſtmöglichen Objektivation ſtrebt, hier die niedern Stufen ſeiner Erſcheinung, nach einem Konflikt derſelben, aufgiebt, um auf einer höhern deſto mächtiger zu erſcheinen. Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet ſie den Widerſtand dieſer, welche wenn gleich zur Dienſtbarkeit gebracht, doch immer noch ſtreben, zur unabhängigen und vollſtändigen Aeußerung ihres Weſens zu gelangen. Wie der Magnet, der ein Eiſen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, welche, als die niedrigſte Objektivation des Willens, ein urſprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eiſens hat, in welchem ſteten Kampf der Magnet ſich ſogar ſtärkt, indem der Widerſtand ihn gleichſam zu größerer Anſtrengung reizt; ebenſo unterhält jede und auch die

Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus darstellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben. Daher sinkt der Arm, den man eine Weile, mit Ueberwältigung der Schwere, gehoben gehalten: daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit, welches den Sieg der Idee des sich seiner bewußten Organismus über die physischen und chemischen Gesetze, welche ursprünglich die Säfte des Leibes beherrschen, ausdrückt, doch so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen, größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Theil unseres Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animalischen Funktionen, weil sie die ganze Lebenskraft in Anspruch nimmt zur Ueberwältigung chemischer Naturkräfte durch die Assimilation. Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermüdeten, Organismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen, und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen. Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Theiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Dieses scheint dem Jakob Böhm vorgeschwebt zu haben, wenn er irgendwo sagt, alle Leiber der Menschen und Thiere, ja alle Pflanzen seien eigentlich halb todt. Jenachdem nun dem Organismus die Ueberwältigung jener, die tieferen Stufen der Objektität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck seiner Idee, d. h. steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.

So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die be-

harrende Materie die Form wechſeln, indem, am Leitfaden der Kauſalität, mechaniſche, phyſiſche, chemiſche, organiſche Erſcheinungen, ſich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die geſammte Natur läßt ſich dieſer Streit verfolgen, ja, ſie beſteht eben wieder nur durch ihn: ει γαρ μη ην το νεικος εν τοις πραγμασιν, ἑν αν ην ἁπαντα, ὡς φησιν Εμπεδοκλης· (nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. Arist. Metaph. B., 5): iſt doch dieſer Streit ſelbſt nur die Offenbarung der dem Willen weſentlichen Entzweiung mit ſich ſelbſt. Die deutlichſte Sichtbarkeit erreicht dieſer allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher ſelbſt wieder jedes Thier die Beute und Nahrung eines andern wird, d. h. die Materie, in welcher ſeine Idee ſich darſtellte, zur Darſtellung einer andern abtreten muß, indem jedes Thier ſein Daſeyn nur durch die beſtändige Aufhebung eines fremden erhalten kann; ſo daß der Wille zum Leben durchgängig an ſich ſelber zehrt und in verſchiedenen Geſtalten ſeine eigene Nahrung iſt, bis zuletzt das Menſchengeſchlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu ſeinem Gebrauch anſieht, daſſelbe Geſchlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in ſich ſelbſt jenen Kampf, jene Selbſtentzweiung des Willens zur furchtbarſten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird. Inzwiſchen werden wir denſelben Streit, dieſelbe Ueberwältigung ebenſowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen. Viele Inſekten (beſonders die Ichneumoniden) legen ihre Eier auf die Haut, ja, in den Leib der Larven anderer Inſekten, deren langſame Zerſtörung das erſte Werk der auskriechenden Brut iſt. Der junge Armpolyp, der aus dem alten als ein Zweig herauswächſt und ſich ſpäter von ihm abtrennt, kämpft, während er noch an jenem feſtſitzt, ſchon mit ihm um die ſich darbietende Beute, ſo daß einer ſie dem andern aus dem Maule reißt (Trembley, Polypod. II, S. 110, und III, S. 165). In dieſer Art liefert aber das grellſte Beiſpiel die Bulldogs-Ameiſe (bulldog-ant) in Auſtralien: nämlich wenn man ſie durchſchneidet, beginnt ein Kampf zwiſchen dem Kopf- und dem Schwanztheil: jener greift dieſen mit ſeinem Gebiß an, und dieſer wehrt ſich

tapfer, durch Stechen auf jenen: der Kampf pflegt eine halbe Stunde zu dauern, bis sie sterben, oder von anderen Ameisen weggeschleppt werden. Der Vorgang findet jedes Mal Statt. (Aus einem Briefe von Howitt, im W. Journal, abgedruckt in Galiguani's Messenger, vom 17. Nov. 1855.) An den Ufern des Missouri sieht man bisweilen eine mächtige Eiche von einer riesenhaften wilden Weinrebe, am Stamm und allen Aesten, so umwunden, gefesselt und geschnürt, daß sie, wie erstickt, verwelken muß. Das Selbe zeigt sich sogar auf den niedrigsten Stufen, z. B. wo durch organische Assimilation Wasser und Kohle in Pflanzensaft, oder Pflanze oder Brod in Blut verwandelt wird, und so überall, wo mit Beschränkung der chemischen Kräfte auf eine untergeordnete Wirkungsart, animalische Sekretion vor sich geht; dann auch in der unorganischen Natur, wann z. B. anschießende Krystalle sich begegnen, kreuzen und gegenseitig so stören, daß sie nicht die rein auskrystallisirte Form zeigen können, wie denn fast jede Druse das Abbild eines solchen Streites des Willens auf jener so niedrigen Stufe seiner Objektivation ist; oder auch wann ein Magnet dem Eisen die Magneticität aufzwingt, um seine Idee auch hier darzustellen; oder auch wann der Galvanismus die Wahlverwandtschaften überwältigt, die festesten Verbindungen zersetzt, die chemischen Gesetze so sehr aufhebt, daß die Säure eines am negativen Pol zersetzten Salzes zum positiven Pol muß, ohne mit den Alkalien, durch die sie unterwegs geht, sich verbinden, oder nur den Lakmus, welchen sie antrifft, röthen zu dürfen. Im Großen zeigt es sich in dem Verhältniß zwischen Centralkörper und Planet: dieser, obgleich in entschiedener Abhängigkeit, widersteht noch immer, gleichwie die chemischen Kräfte im Organismus; woraus dann die beständige Spannung zwischen Centripetal- und Centrifugalkraft hervorgeht, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält und selbst schon ein Ausdruck ist jenes allgemeinen der Erscheinung des Willens wesentlichen Kampfes, den wir eben betrachten. Denn da jeder Körper als Erscheinung eines Willens angesehen werden muß, Wille aber nothwendig als ein Streben sich darstellt: so kann der ursprüngliche Zustand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe seyn, sondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel. Diesem steht weder das Gesetz der

Trägheit, noch das der Kausalität entgegen: denn da, nach jenem, die Materie als solche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig ist, so kann Bewegung, so gut wie Ruhe, ihr ursprünglicher Zustand seyn; daher, wenn wir sie in Bewegung vorfinden, wir ebenso wenig berechtigt sind vorauszusetzen, daß derselben ein Zustand der Ruhe vorhergegangen sei, und nach der Ursache des Eintritts der Bewegung zu fragen, als umgekehrt, wenn wir sie in Ruhe fänden, wir eine dieser vorhergegangene Bewegung vorauszusetzen und nach der Ursach ihrer Aufhebung zu fragen hätten. Daher ist kein erster Anstoß für die Centrifugalkraft zu suchen, sondern sie ist, bei den Planeten, nach Kants und Laplaces Hypothese, Ueberbleibsel der ursprünglichen Rotation des Centralkörpers, von welchem jene sich, bei dessen Zusammenziehung, getrennt haben. Diesem selbst aber ist Bewegung wesentlich: er rotirt noch immer und fliegt zugleich dahin im endlosen Raum, oder cirkulirt vielleicht um einen größern, uns unsichtbaren Centralkörper. Diese Ansicht stimmt gänzlich überein mit der Muthmaaßung der Astronomen von einer Centralsonne, wie auch mit dem wahrgenommenen Fortrücken unseres ganzen Sonnensystems, vielleicht auch des ganzen Sternhaufens, dem unsere Sonne angehört, daraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixsterne, mit sammt der Centralsonne, zu schließen ist, welches freilich im unendlichen Raum alle Bedeutung verliert (da Bewegung im absoluten Raum von der Ruhe sich nicht unterscheidet) und eben hiedurch, wie schon unmittelbar durch das Streben und Fliegen ohne Ziel, zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes wird, welche wir, am Schlusse dieses Buches, dem Streben des Willens in allen seinen Erscheinungen werden zuerkennen müssen; daher eben auch wieder endloser Raum und endlose Zeit die allgemeinsten und wesentlichsten Formen seiner gesammten Erscheinung seyn mußten, als welche sein ganzes Wesen auszudrücken da ist. — Wir können endlich den in Betrachtung genommenen Kampf aller Willenserscheinungen gegen einander sogar schon in der bloßen Materie, als solcher betrachtet, wiedererkennen, sofern nämlich das Wesen ihrer Erscheinung von Kant richtig ausgesprochen ist als Repulsiv- und Attraktivkraft; so daß schon sie nur in einem Kampf entgegenstrebender Kräfte ihr Daseyn hat. Abstrahiren wir von

aller chemiſchen Verſchiedenheit der Materie, oder denken uns in die Kette der Urſachen und Wirkungen ſo weit zurück, daß noch keine chemiſche Differenz da iſt; ſo bleibt uns die bloße Materie, die Welt zu einer Kugel geballt, deren Leben, d. h. Objektivation des Willens, nun jener Kampf zwiſchen Attraktions- und Repulſionskraft ausmacht, jene als Schwere, von allen Seiten zum Centrum drängend, dieſe als Undurchdringlichkeit, ſei es durch Starrheit oder Elaſticität, jener widerſtrebend, welcher ſtete Drang und Widerſtand als die Objektität des Willens auf der allerunterſten Stufe betrachtet werden kann und ſchon dort deſſen Charakter ausdrückt.

So ſähen wir denn hier, auf der unterſten Stufe, den Willen ſich darſtellen als einen blinden Drang, ein finſteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es iſt die einfachſte und ſchwächſte Art ſeiner Objektivation. Als ſolcher blinder Drang und erkenntnißloſes Streben erſcheint er aber noch in der ganzen unorganiſchen Natur, in allen den urſprünglichen Kräften, welche aufzuſuchen und ihre Geſetze kennen zu lernen, Phyſik und Chemie beſchäftigt ſind, und jede von welchen ſich uns in Millionen ganz gleichartiger und geſetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erſcheinungen darſtellt, ſondern bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, d. i. durch das principium individuationis, wie ein Bild durch die Facetten eines Glaſes vervielfältigt wird.

Von Stufe zu Stufe ſich deutlicher objektivirend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Urſachen, ondern Reize das Band ſeiner Erſcheinungen ſind, der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finſtere treibende Kraft, und ſo endlich auch noch im vegetativen Theil der thieriſchen Erſcheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thieres und in der Unterhaltung der innern Oekonomie deſſelben, wo immer nur noch bloße Reize ſeine Erſcheinung nothwendig beſtimmen. Die immer höher ſtehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darſtellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize ſeine zu aſſimilirende Nahrung erhalten konnte; weil ſolcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine ſpecieller beſtimmte iſt, und bei der immer mehr angewachſenen Mannigfaltigkeit der Erſcheinun-

gen das Gedränge und Gewirre so groß geworden ist, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig seyn würde. Die Nahrung muß daher aufgesucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnißlos vegetirte, sich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniß nothwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hülfsmittel, μήχανη, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Sie tritt hervor, repräsentirt durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Bestrebung oder Bestimmung des sich objektivirenden Willens durch ein Organ repräsentirt ist, d. h. für die Vorstellung sich als ein Organ darstellt*). — Allein mit diesem Hülfsmittel, dieser μηχανη, steht nun, mit einem Schlage, die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde, zur Aufhebung des Nachtheils, der aus dem Gedränge und der komplicirten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetesten erwachsen würde. Die bisherige unfehlbare Sicherheit und Gesetzmäßigkeit, mit welcher er in der unorganischen und bloß vegetativen Natur wirkte, beruhte darauf, daß er allein in seinem ursprünglichen Wesen, als blinder Drang, Wille, thätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten ganz andern Welt, der Welt als Vorstellung, welche zwar nur das Abbild seines eigenen Wesens, aber doch ganz anderer Natur ist und jetzt eingreift in den Zusammenhang seiner Erscheinungen. Dadurch hört nunmehr die unfehlbare Sicherheit derselben auf. Die Thiere sind schon dem Schein, der Täuschung

*) Hiezu Kap. 22 des zweiten Bandes; wie auch in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", S. 54 ff. u. S. 70—79 der ersten, oder S. 46 ff. u. S. 63—72 der zweiten Auflage. (S. 48 ff. u. S. 69—77 der 3. Aufl.)

ausgeſetzt. Sie haben indeſſen bloß anſchauliche Vorſtellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, ſind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berückſichtigen. — Es ſcheint als ob dieſe vernunftloſe Erkenntniß nicht in allen Fällen hinreichend zu ihrem Zweck geweſen ſei und bisweilen gleichſam einer Nachhülfe bedurft habe. Denn es bietet ſich uns die ſehr merkwürdige Erſcheinung dar, daß das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntniß erleuchtete, in zwei Arten von Erſcheinungen, auf eine höchſt überraſchende Weiſe, eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir, mitten unter dem von der anſchaulichen Erkenntniß und ihren Motiven geleiteten Thun der Thiere, ein ohne dieſe, alſo mit der Nothwendigkeit des blindwirkenden Willens vollzogenes, in den Kunſttrieben, welche, durch kein Motiv, noch Erkenntniß geleitet, das Anſehen haben, als brächten ſie ihre Werke ſogar auf abſtrakte, vernünftige Motive zu Stande. Der andere dieſem entgegengeſetzte Fall iſt der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntniß in die Werkſtätte des blindwirkenden Willens eindringt und die vegetativen Funktionen des menſchlichen Organismus beleuchtet: im magnetiſchen Hellſehen. — Endlich nun da, wo der Wille zum höchſten Grade ſeiner Objektivation gelangt iſt, reicht die den Thieren aufgegangene Erkenntniß des Verſtandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anſchauung, die an die Gegenwart gebunden iſt, hervorgeht, nicht mehr zu: das komplicirte, vielſeitige, bildſame, höchſt bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgeſetzte Weſen, der Menſch, mußte, um beſtehen zu können, durch eine doppelte Erkenntniß erleuchtet werden, gleichſam eine höhere Potenz der anſchaulichen Erkenntniß mußte zu dieſer hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abſtrakter Begriffe. Mit dieſer war Beſonnenheit da, enthaltend Ueberblick der Zukunft und Vergangenheit, und, in Folge derſelben, Ueberlegung, Sorge, Fähigkeit des prämeditirten, von der Gegenwart unabhängigen Handelns, endlich auch völlig deutliches Bewußtſeyn der eigenen Willensentſcheidungen als ſolcher. Trat nun ſchon mit der bloß anſchauenden Erkenntniß die Möglichkeit des Scheines und der Täuſchung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit im erkenntnißloſen Treiben des Willens aufgehoben wurde, deshalb Inſtinkt und Kunſttrieb, als erkenntnißloſe Willensäußerungen, mitten

unter den von Erkenntniß geleiteten, ihm zu Hülfe kommen mußten; so geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen (welche am andern Extrem, in der unorganischen Natur, sogar als strenge Gesetzmäßigkeit erscheint) fast ganz verloren: der Instinkt tritt völlig zurück, die Ueberlegung, welche jetzt Alles ersetzen soll, gebiert (wie im ersten Buche ausgeführt) Schwanken und Unsicherheit: der Irrthum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens durch Thaten hindert. Denn, wenn gleich der Wille schon im Charakter seine bestimmte und unveränderliche Richtung genommen hat, welcher entsprechend das Wollen selbst unfehlbar, nach Anlaß der Motive, eintritt; so kann doch der Irrthum die Aeußerungen desselben verfälschen, indem dann Wahnmotive gleich wirklichen einfließen und diese aufheben*): so z. B. wenn Superstition eingebildete Motive unterschiebt, die den Menschen zu einer Handlungsweise zwingen, welche der Art, wie sein Wille, unter den vorhandenen Umständen, sich sonst äußern würde, gerade entgegengesetzt ist: Agamemnon schlachtet seine Tochter; ein Geizhals spendet Almosen, aus reinem Egoismus, in der Hoffnung dereinstiger hundertfacher Wiedererstattung, u. s. s.

Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation, als eine bloße μηχανη, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Ursprünglich also zum Dienste des Willens, zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar: so in allen Thieren und in beinahe allen Menschen. Jedoch werden wir im dritten Buche sehen, wie in einzelnen Menschen die Erkenntniß sich dieser Dienstbarkeit entziehen, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehen kann, als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht; endlich im vierten Buch, wie durch diese Art der Erkenntniß, wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbst-

*) Die Scholastiker sagten daher recht gut: Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Siehe Suarez, Disp. metaph. disp. XXIII, sect. 7 et 8.

aufhebung deſſelben eintreten kann, d. i. die Reſignation, welche das letzte Ziel, ja, das innerſte Weſen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlöſung von der Welt iſt.

§. 28.

Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Erſcheinungen betrachtet, in denen der Wille ſich objektivirt; ja, wir haben ihren endloſen und unverſöhnlichen Kampf gegen einander geſehen. Dennoch iſt, unſerer ganzen bisherigen Darſtellung zufolge, der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, keineswegs begriffen in jener Vielheit, jenem Wechſel. Die Verſchiedenheit der (Platoniſchen) Ideen, d. i. Abſtufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von dieſen ſich darſtellt, der Kampf der Formen um die Materie: dies Alles trifft nicht ihn, ſondern iſt nur die Art und Weiſe ſeiner Objektivation, und hat nur durch dieſe eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher es zum Ausdruck ſeines Weſens für die Vorſtellung gehört. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieſelbe Flamme iſt, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt; ſo iſt in allen mannigfaltigen Erſcheinungen, welche neben einander die Welt füllen, oder nach einander als Begebenheiten ſich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erſcheinende, deſſen Sichtbarkeit, Objektität das Alles iſt, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechſel: er allein iſt das Ding an ſich: alles Objekt aber iſt Erſcheinung, Phänomen, in Kants Sprache zu reden. — Obgleich im Menſchen, als (Platoniſcher) Idee, der Wille ſeine deutlichſte und vollkommenſte Objektivation findet; ſo konnte dennoch dieſe allein ſein Weſen nicht ausdrücken. Die Idee des Menſchen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erſcheinen, nicht allein und abgeriſſen ſich darſtellen, ſondern mußte begleitet ſeyn von der Stufenfolge abwärts durch alle Geſtaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganiſchen: ſie alle erſt ergänzen ſich zur vollſtändigen Objektivation des Willens; ſie werden von der Idee des Menſchen ſo vorausgeſetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeſte, Stamm und Wurzel vorausſetzen: ſie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Menſch iſt. Auch kann man, wenn

man an Vergleichungen Wohlgefallen hat, ſagen: ihre Erſcheinung begleitet die des Menſchen ſo nothwendig, wie das volle Licht begleitet iſt von den allmäligen Gradationen aller Halbſchatten, durch die es ſich in die Finſterniß verliert: oder auch man kann ſie den Nachhall des Menſchen nennen und ſagen: Thier und Pflanze ſind die herabſteigende Quint und Terz des Menſchen, das unorganiſche Reich iſt die untere Oktav. Die ganze Wahrheit dieſes letzten Gleichniſſes wird uns aber erſt deutlich werden, wenn wir, im folgenden Buche, die tiefe Bedeutſamkeit der Muſik zu ergründen ſuchen und ſich uns zeigen wird, wie die durch hohe leichtbewegliche Töne im Zuſammenhang fortſchreitende Melodie, in gewiſſem Sinn, als das durch Reflexion Zuſammenhang habende Leben und Streben des Menſchen darſtellend, anzuſehen iſt, wo dann dagegen die unzuſammenhängenden Ripienſtimmen und der ſchwerbewegliche Baß, aus denen die zur Vollſtändigkeit der Muſik nothwendige Harmonie hervorgeht, die übrige thieriſche und erkenntnißloſe Natur abbilden. Doch davon an ſeinem Orte, wo es nicht mehr ſo paradox klingen wird. — Wir finden aber auch jene innere, von der adäquaten Objektität des Willens unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge ſeiner Erſcheinungen, in dem Ganzen dieſer ſelbſt, durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Menſch zu ſeiner Erhaltung der Thiere bedarf, dieſe ſtufenweiſe eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Waſſers, der chemiſchen Elemente und ihrer Miſchungen, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um dieſe, der Schiefe der Ekliptik u. ſ. f. — Im Grunde entſpringt dies daraus, daß der Wille an ſich ſelber zehren muß, weil außer ihm nichts da iſt und er ein hungriger Wille iſt. Daher die Jagd, die Angſt und das Leiden.

Wie die Erkenntniß der Einheit des Willens, als Dinges an ſich, in der unendlichen Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, allein den wahren Aufſchluß giebt über jene wunderſame, unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die ſie als Variationen des ſelben nicht mitgegebenen Themas betrachten läßt; ſo wird gleichermaaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntniß jener Har-

monie, jenes wesentlichen Zusammenhanges aller Theile der Welt, jener Nothwendigkeit ihrer Abstufung, welche wir soeben betrachtet haben, sich uns eine wahre und genügende Einsicht öffnen in das innere Wesen und die Bedeutung der unleugbaren Zweckmäßigkeit aller organischen Naturprodukte, die wir sogar a priori bei der Betrachtung und Beurtheilung derselben voraussetzen.

Diese Zweckmäßigkeit ist doppelter Art: theils eine innere, d. h. eine so geordnete Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Theils aber ist die Zweckmäßigkeit eine äußere, nämlich ein Verhältniß der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner Theile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der gesammten organischen Natur, oder auch einzelner Thiergattungen, möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurtheilung entgegentritt.

Die innere Zweckmäßigkeit tritt nun folgendermaaßen in den Zusammenhang unserer Betrachtung. Wenn, dem Bisherigen zufolge, alle Verschiedenheiten der Gestalten in der Natur und alle Vielheit der Individuen nicht dem Willen, sondern nur seiner Objektität und der Form dieser angehört; so folgt nothwendig, daß er untheilbar und in jeder Erscheinung ganz gegenwärtig ist, wiewohl die Grade seiner Objektivation, die (Platonischen) Ideen, sehr verschieden sind. Wir können, zu leichterer Faßlichkeit, diese verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfache Willensakte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt: die Individuen aber sind wieder Erscheinungen der Ideen, also jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit. — Nun behält, auf den niedrigsten Stufen der Objektität, ein solcher Akt (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Aeußerung, wenn gleich diese nach Maaßgabe der äußeren Verhältnisse sich verschieden darstellt: sonst könnte auch

ihre Identität gar nicht nachgewiesen werden, welches eben geschieht durch Absonderung der bloß aus den äußeren Verhältnissen entspringenden Verschiedenheit. Ebenso hat der Krystall nur eine Lebensäußerung, sein Anschießen, welche nachher an der erstarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ihren völlig hinreichenden und erschöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, nicht mit einem Male und durch eine einfache Aeußerung aus, sondern in einer Succession von Entwickelungen ihrer Organe, in der Zeit. Das Thier entwickelt nicht nur auf gleiche Weise, in einer Succession oft sehr verschiedener Gestalten (Metamorphose), seinen Organismus; sondern diese Gestalt selbst, obwohl schon Objektität des Willens auf dieser Stufe, reicht doch nicht hin zur vollständigen Darstellung seiner Idee, vielmehr wird diese erst ergänzt durch die Handlungen des Thieres, in denen sein empirischer Charakter, welcher in der ganzen Species derselbe ist, sich ausspricht und erst die vollständige Offenbarung der Idee ist, wobei sie den bestimmten Organismus als Grundbedingung voraussetzt. Beim Menschen ist schon in jedem Individuo der empirische Charakter ein eigenthümlicher (ja, wie wir im vierten Buche sehen werden, bis zur völligen Aufhebung des Charakters der Species, nämlich durch Selbstaufhebung des ganzen Wollens). Was, durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empirischer Charakter erkannt wird, ist, mit Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kants, der in der Nachweisung dieser Unterscheidung und Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, d. h. eigentlich zwischen dem Willen als Ding an sich und seiner Erscheinung in der Zeit, sein unsterbliches Verdienst besonders herrlich zeigt*). Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offen-

*) Siehe „Kritik der reinen Vernunft, Auflösung der kosmol. Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten", S. 560—586 der fünften u. S. 532 ff. der ersten Auflage, und „Kritik der praktischen Vernunft", vierte Auflage, S. 169—179. Rosenkranz' Ausgabe, S. 224 ff. Vgl. meine Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 43.

bart, zuſammen: inſofern iſt alſo nicht nur der empiriſche Charakter jedes Menſchen, ſondern auch der jeder Thierſpecies, ja jeder Pflanzenſpecies und ſogar jeder urſprünglichen Kraft der unorganiſchen Natur, als Erſcheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzuſehen. — Beiläufig möchte ich hier aufmerkſam machen auf die Naivetät, mit der jede Pflanze ihren ganzen Charakter durch die bloße Geſtalt ausſpricht und offen darlegt, ihr ganzes Seyn und Wollen offenbart, wodurch die Phyſiognomien der Pflanzen ſo intereſſant ſind; während das Thier, um ſeiner Idee nach erkannt zu werden, ſchon in ſeinem Thun und Treiben beobachtet, der Menſch vollends erforſcht und verſucht ſeyn will, da ihn Vernunft der Verſtellung in hohem Grade fähig macht. Das Thier iſt um ebenſo viel naiver als der Menſch, wie die Pflanze naiver iſt als das Thier. Im Thiere ſehen wir den Willen zum Leben gleichſam nackter, als im Menſchen, wo er mit ſo vieler Erkenntniß überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verſtellung verhüllt iſt, daß ſein wahres Weſen faſt nur zufällig und ſtellenweiſe zum Vorſchein kommt. Ganz nackt, aber auch viel ſchwächer, zeigt er ſich in der Pflanze, als bloßer, blinder Drang zum Daſeyn, ohne Zweck und Ziel. Denn dieſe offenbart ihr ganzes Weſen dem erſten Blick und mit vollkommener Unſchuld, die nicht darunter leidet, daß ſie die Genitalien, welche bei allen Thieren den verſteckteſten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Dieſe Unſchuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißloſigkeit: nicht im Wollen, ſondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld. Jede Pflanze erzählt nun zunächſt von ihrer Heimath, dem Klima derſelben und der Natur des Bodens, dem ſie entſproſſen iſt. Daher erkennt ſelbſt der wenig Geübte leicht, ob eine exotiſche Pflanze der tropiſchen, oder der gemäßigten Zone angehöre, und ob ſie im Waſſer, im Sumpfe, auf Bergen, oder auf der Haide wachſe. Außerdem aber ſpricht jede Pflanze noch den ſpeciellen Willen ihrer Gattung aus und ſagt etwas, das ſich in keiner andern Sprache ausdrücken läßt. — Aber jetzt zur Anwendung des Geſagten auf die teleologiſche Betrachtung der Organismen, ſofern ſie ihre innere Zweckmäßigkeit betrifft. Wenn in der unorganiſchen Natur die überall als ein einziger Willensakt zu betrachtende Idee ſich auch nur in einer einzigen und

immer gleichen Aeußerung offenbart, und man daher ſagen kann, daß hier der empiriſche Charakter unmittelbar der Einheit des intelligibeln theilhaft iſt, gleichſam mit ihm zuſammenfällt, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit ſich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen, durch eine Succeſſion von Entwickelungen nach einander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verſchiedener Theile neben einander bedingt iſt, ihre Idee darſtellen, alſo die Summe der Aeußerungen ihres empiriſchen Charakters erſt in der Zuſammenfaſſung Ausdruck des intelligibeln iſt; ſo hebt dieſes nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erſcheinenden Idee, des ſich äußernden Willensaktes, auf: vielmehr findet dieſe Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwickelungen mit einander, nach dem Geſetz der Kauſalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit ſich ſelbſt übereinſtimmende Wille iſt, der ſich in der ganzen Idee, als wie in einem Akt offenbart; ſo muß ſeine Erſcheinung, obwohl in eine Verſchiedenheit von Theilen und Zuſtänden auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinſtimmung derſelben jene Einheit wieder zeigen: dies geſchieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erſcheinung die Einheit der Idee wiederhergeſtellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verſchiedenen Theile und Funktionen des Organismus wechſelſeitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus ſelbſt aber als den letzten Zweck aller. Folglich iſt ſowohl das Auseinandertreten der an ſich einfachen Idee in die Vielheit der Theile und der Zuſtände des Organismus einerſeits, als die Wiederherſtellung ihrer Einheit durch die nothwendige Verknüpfung jener Theile und Funktionen, dadurch daß ſie Urſach und Wirkung, alſo Mittel und Zweck, von einander ſind, andererſeits, nicht dem erſcheinenden Willen als ſolchem, dem Dinge an ſich, ſondern nur ſeiner Erſcheinung in Raum, Zeit und Kauſalität (lauter Geſtalten des Satzes vom Grunde, der Form der Erſcheinung) eigenthümlich und weſentlich. Sie gehören der Welt als Vorſtellung, nicht der Welt als Wille an: ſie gehören zur Art und Weiſe, wie der Wille Objekt, d. i. Vorſtellung wird, auf dieſer Stufe ſeiner Objektität. Wer in den Sinn dieſer

vielleicht etwas schwierigen Erörterung eingedrungen ist, wird nunmehr recht eigentlich die Lehre Kants verstehen, welche dahin geht, daß sowohl die Zweckmäßigkeit des Organischen, als auch die Gesetzmäßigkeit des Unorganischen, allererst von unserm Verstande in die Natur hineingebracht wird, daher beide nur der Erscheinung, nicht dem Dinge an sich zukommen. Die oben erwähnte Verwunderung, über die unfehlbare Konstanz der Gesetzmäßigkeit der unorganischen Natur ist im Wesentlichen dieselbe mit der, über die Zweckmäßigkeit der organischen Natur: denn in beiden Fällen überrascht uns nur der Anblick der ursprünglichen Einheit der Idee, welche, für die Erscheinung, die Form der Vielheit und Verschiedenheit angenommen hatte*).

Was nun, nach der oben gemachten Eintheilung, die zweite Art der Zweckmäßigkeit, die äußere betrifft, welche sich nicht in der innern Oekonomie der Organismen, sondern in der Unterstützung und Hülfe zeigt, welche sie von Außen, sowohl von der unorganischen Natur, als einer vom andern erhalten; so findet dieselbe ihre Erklärung im Allgemeinen ebenfalls in der eben aufgestellten Erörterung, indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erscheinungen, die Objektität des einen und untheilbaren Willens ist, die Idee, welche sich zu allen andern Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen, daher jene Einheit des Willens sich auch in der Uebereinstimmung aller Erscheinungen desselben zu einander zeigen muß. Allein wir können diese Einsicht zu viel größerer Deutlichkeit erheben, wenn wir auf die Erscheinungen jener äußern Zweckmäßigkeit und Uebereinstimmung der verschiedenen Theile der Natur zu einander etwas näher eingehen, welche Erörterung zugleich auch auf die vorhergehende Licht zurückwerfen wird. Wir werden aber dahin am besten durch Betrachtung folgender Analogie gelangen.

Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligibler Charakter, sein empirischer aber

*) Vergleiche „Ueber den Willen in der Natur", am Schlusse der Rubrik „Vergleichende Anatomie".

die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grund (der Form der Erscheinung) nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufes. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Charakter sich zeigt. Diese werden von äußeren Umständen bestimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Charakter seiner Natur gemäß reagirt, und da sie sehr verschieden seyn können, so wird sich nach ihrem Einfluß die äußere Gestaltung der Erscheinung des empirischen Charakters, also die bestimmte faktische oder historische Gestaltung des Lebenslaufes, richten müssen. Diese wird sehr verschieden ausfallen können, wenn gleich das Wesentliche dieser Erscheinung, ihr Inhalt, derselbe bleibt: so z. B. ist es unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt: ob man aber beim Spiel betrügt, oder ehrlich zu Werk geht, das ist das Wesentliche: dieses wird durch den intelligibeln Charakter, jenes durch äußern Einfluß bestimmt. Wie das selbe Thema sich in hundert Variationen darstellen kann, so der selbe Charakter in hundert sehr verschiedenen Lebensläufen. So verschiedenartig aber auch der äußere Einfluß seyn kann, so muß dennoch, wie er auch ausfalle, der sich im Lebenslauf ausdrückende empirische Charakter den intelligibeln genau objektiviren, indem er seine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktischer Umstände anpaßt. — Etwas jenem Einfluß äußerer Umstände auf den im Wesentlichen durch den Charakter bestimmten Lebenslauf Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im ursprünglichen Akt seiner Objektivation, die verschiedenen Ideen bestimmt, in denen er sich objektivirt, d. h. die verschiedenen Gestalten von Naturwesen aller Art, in welche er seine Objektivation vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erscheinung haben müssen. Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges sich

Anpassen und Bequemen zu einander Statt fand, wobei aber, wie wir bald deutlicher sehen werden, alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erscheinung sich den Umgebungen, in die sie eintrat, anpassen, diese aber wieder auch jener, wenn solche gleich in der Zeit eine viel spätere Stelle einnimmt; und überall sehen wir diesen consensus naturae. Angemessen darum ist jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsstrich, jedes Thier seinem Element und der Beute, die seine Nahrung werden soll, ist auch irgendwie einigermaaßen geschützt gegen seinen natürlichen Verfolger; angemessen ist das Auge dem Licht und seiner Brechbarkeit, die Lunge und das Blut der Luft, die Schwimmblase dem Wasser, das Auge des Seehundes dem Wechsel seines Mediums, die wasserhaltigen Zellen im Magen des Kameels der Dürre Afrikanischer Wüsten, das Segel des Nautilus dem Winde, der sein Schiffchen treiben soll, und so bis auf die speciellsten und erstaunlichsten äußeren Zweckmäßigkeiten herab*). Nun aber ist hiebei von allen Zeitverhältnissen zu abstrahiren, da solche nur die Erscheinung der Idee, nicht diese selbst betreffen können. Demgemäß ist jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht nur anzunehmen, daß jede Species sich nach den vorgefundenen Umständen bequemte, sondern diese in der Zeit vorhergegangenen Umstände selbst ebenso Rücksicht nahmen auf die dereinst noch kommenden Wesen. Denn es ist ja der eine und selbe Wille, der sich in der ganzen Welt objektivirt: er kennt keine Zeit, da diese Gestalt des Satzes vom Grunde nicht ihm, noch seiner ursprünglichen Objektität, den Ideen, angehört; sondern nur der Art und Weise, wie diese von den selbst vergänglichen Individuen erkannt werden, d. h. der Erscheinung der Ideen. Daher ist bei unserer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens sich in die Ideen vertheilt, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und die Ideen, deren Erscheinungen, dem Gesetz der Kausalität, dem sie als solche unterworfen sind, gemäß, früher in die Zeitfolge eintraten, haben dadurch

*) Siehe „Ueber den Willen in der Natur", die Rubrik „Vergleichende Anatomie".

kein Vorrecht vor denen, deren Erſcheinung ſpäter eintritt, welche vielmehr gerade die vollkommenſten Objektivationen des Willens ſind, denen ſich die früheren eben ſo ſehr anpaſſen mußten, wie dieſe jenen. Alſo der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Vertheilung des feſten Landes und des Meeres, die Atmoſphäre, das Licht, die Wärme und alle ähnlichen Erſcheinungen, welche in der Natur das ſind, was in der Harmonie der Grundbaß, bequemten ſich ahndungsvoll den kommenden Geſchlechtern lebender Weſen, deren Träger und Erhalter ſie werden ſollten. Eben ſo bequemte ſich der Boden der Ernährung der Pflanzen, dieſe der Ernährung der Thiere, dieſe der Ernährung anderer Thiere, ebenſo wohl als umgekehrt alle dieſe wieder jenen. Alle Theile der Natur kommen ſich entgegen, weil ein Wille es iſt, der in ihnen allen erſcheint, die Zeitfolge aber ſeiner urſprünglichen und allein adäquaten Objektität (dieſen Ausdruck erklärt das folgende Buch), den Ideen, ganz fremd iſt. Noch jetzt, da die Geſchlechter ſich nur zu erhalten, nicht mehr zu entſtehen haben, ſehen wir hin und wieder eine ſolche ſich auf das Zukünftige erſtreckende, eigentlich von der Zeitfolge gleichſam abſtrahirende Vorſorge der Natur, ein Sichbequemen deſſen was da iſt, nach dem was noch kommen ſoll. So baut der Vogel das Neſt für die Jungen, welche er noch nicht kennt; der Biber errichtet einen Bau, deſſen Zweck ihm unbekannt iſt; die Ameiſe, der Hamſter, die Biene ſammeln Vorräthe zu dem ihnen unbekannten Winter; die Spinne, der Ameiſenlöwe errichten, wie mit überlegter Liſt, Fallen für den künftigen, ihnen unbekannten Raub; die Inſekten legen ihre Eier dahin, wo die künftige Brut künftig Nahrung findet. Wann, um die Blüthezeit, die weibliche Blume der diöciſtiſchen Valisneria die Spiralwindungen ihres Stängels, von denen ſie bisher an den Grund des Waſſers gehalten wurde, entwickelt und dadurch auf die Oberfläche hinaufſteigt, genau dann reißt die auf dem Grunde des Waſſers an einem kurzen Stängel wachſende männliche Blume ſich von dieſem ab und gelangt ſo, mit Aufopferung ihres Lebens, auf die Oberfläche, woſelbſt ſie umherſchwimmend die weibliche Blume aufſucht, welche ſodann, nach geſchehener Befruchtung, ſich wieder durch Kontraktion ihrer Spirale zurückzieht auf den Grund, wo-

ſelbſt die Frucht ſich ausbildet*). Auch hier muß ich nochmals der Larve des männlichen Hirſchſchröters gedenken, die das Loch im Holze zu ihrer Metamorphoſe noch einmal ſo groß beißt, als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen. Ueberhaupt alſo giebt uns der Inſtinkt der Thiere die beſte Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Inſtinkt ein Handeln iſt, gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben; ſo iſt alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben. Denn in der äußern, wie in der innern Teleologie der Natur iſt, was wir als Mittel und Zweck denken müſſen, überall nur die für unſere Erkenntnißweiſe in Raum und Zeit auseinandergetretene Erſcheinung der Einheit des mit ſich ſelbſt ſoweit übereinſtimmenden einen Willens.

Inzwiſchen kann das aus dieſer Einheit entſpringende ſich wechſelſeitige Anpaſſen und Sichbequemen der Erſcheinungen dennoch nicht den oben dargeſtellten, im allgemeinen Kampf der Natur erſcheinenden innern Widerſtreit tilgen, der dem Willen weſentlich iſt. Jene Harmonie geht nur ſo weit, daß ſie den Beſtand der Welt und ihrer Weſen möglich macht, welche daher ohne ſie längſt untergegangen wären. Daher erſtreckt ſie ſich nur auf den Beſtand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die Species im Organiſchen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganiſchen neben einander beſtehen, ſogar ſich wechſelſeitig unterſtützen; ſo zeigt ſich dagegen der innere Widerſtreit des durch alle jene Ideen objektivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen jener Species und im beſtändigen Ringen der Erſcheinungen jener Naturkräfte mit einander, wie oben ausgeführt worden. Der Tummelplatz und der Gegenſtand dieſes Kampfs iſt die Materie, welche ſie wechſelſeitig einander zu entreißen ſtreben, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Form der Kauſalität eigentlich die Materie iſt, wie im erſten Buche dargethan**).

*) Chatin, sur la Valisneria spiralis, in den Comptes rendus de l'acad. d. sc., Nr. 13, 1855.

**) Hiezu Kap. 26 u. 27 des zweiten Bandes.

§. 29.

Ich beſchließe hier den zweiten Haupttheil meiner Darſtellung, in der Hoffnung, daß, ſoweit es bei der allererſten Mittheilung eines noch nie dageweſenen Gedankens, der daher von den Spuren der Individualität, in welcher zuerſt er ſich erzeugte, nicht ganz frei ſeyn kann, — möglich iſt, es mir gelungen ſei, die deutliche Gewißheit mitzutheilen, daß dieſe Welt, in der wir leben und ſind, ihrem ganzen Weſen nach, durch und durch *Wille* und zugleich durch und durch *Vorſtellung* iſt; daß dieſe Vorſtellung ſchon als ſolche eine Form vorausſetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ iſt; und wenn wir fragen, was nach Aufhebung dieſer Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz vom Grunde ausdrückt, noch übrig bleibt; dieſes als ein von der Vorſtellung toto genere Verſchiedenes, nichts Anderes ſeyn kann, als *Wille*, der ſonach das eigentliche *Ding an ſich* iſt. Jeder findet ſich ſelbſt als dieſen Willen, in welchem das innere Weſen der Welt beſteht, ſo wie er ſich auch als das erkennende Subjekt findet, deſſen Vorſtellung die ganze Welt iſt, welche inſofern nur in Bezug auf ſein Bewußtſeyn, als ihren nothwendigen Träger, ein Daſeyn hat. Jeder iſt alſo in dieſem doppelten Betracht die ganze Welt ſelbſt, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derſelben ganz und vollſtändig in ſich ſelbſt. Und was er ſo als ſein eigenes Weſen erkennt, daſſelbe erſchöpft auch das Weſen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch ſie alſo iſt, wie er ſelbſt, durch und durch Wille, und durch und durch Vorſtellung, und nichts bleibt weiter übrig. So ſehen wir hier die Philoſophie des Thales, die den Makrokosmos, und die des Sokrates, die den Mikrokosmos betrachtete, zuſammenfallen, indem das Objekt beider ſich als das Selbe aufweiſt. — Größere Vollſtändigkeit aber und dadurch auch größere Sicherheit wird die geſammte in den zwei erſten Büchern mitgetheilte Erkenntniß gewinnen, durch die noch folgenden zwei Bücher, in denen hoffentlich auch manche Frage, welche bei unſerer bisherigen Betrachtung deutlich oder undeutlich ſich aufgeworfen haben mag, ihre genügende Antwort finden wird.

Inzwiſchen mag *eine* ſolche Frage noch eigens erörtert werden, da ſie eigentlich nur aufgeworfen werden kann, ſolange

man noch nicht ganz in den Sinn der bisherigen Darstellung eingedrungen ist, und eben insofern zur Erläuterung derselben dienen kann. Es ist folgende. Jeder Wille ist Wille nach Etwas, hat ein Objekt, ein Ziel seines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach strebt jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird? — Diese Frage beruht, wie so viele andere, auf Verwechselung des Dinges an sich mit der Erscheinung. Auf diese allein, nicht auf jenes erstreckt sich der Satz vom Grunde, dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. Ueberall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen selbst, noch von der Idee, in der er sich adäquat objektivirt. So ist von jeder einzelnen Bewegung, oder überhaupt Veränderung in der Natur, eine Ursache zu suchen, d. h. ein Zustand, welcher diese nothwendig herbeiführte; nie aber von der Naturkraft selbst, die sich in jener und in unzähligen gleichen Erscheinungen offenbart: und es ist daher wahrer Unverstand, aus Mangel an Besonnenheit entsprungen, wenn gefragt wird nach einer Ursache der Schwere, der Elektricität u. s. w. Nur etwan, wenn man dargethan hätte, daß Schwere, Elektricität, nicht ursprüngliche eigenthümliche Naturkräfte, sondern nur Erscheinungsweisen einer allgemeineren, schon bekannten Naturkraft wären, ließe sich fragen nach der Ursache, welche macht, daß diese Naturkraft hier die Erscheinung der Schwere, der Elektricität, hervorbringe. Alles Dieses ist oben weitläufig auseinandergesetzt. Ebenso nun hat jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (welches selbst nur Erscheinung des Willens als Dinges an sich ist) nothwendig ein Motiv, ohne welches jener Akt nie einträte: aber wie die materielle Ursache bloß die Bestimmung enthält, daß zu dieser Zeit, an diesem Ort, an dieser Materie, eine Aeußerung dieser oder jener Naturkraft eintreten muß; so bestimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Wesens, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber daß jenes Wesen überhaupt will und auf diese Weise will: dies ist die Aeußerung seines intelligibeln Charakters, der, als der Wille selbst, das Ding an sich, grundlos ist, als außer dem Gebiete des Satzes vom Grunde liegend. Daher hat auch jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, nach denen er

ſein Handeln leitet, und weiß von ſeinem einzelnen Thun allezeit Rechenſchaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt daſeyn will; ſo würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erſcheinen: und hierin eben ſpräche ſich eigentlich das Bewußtſeyn aus, daß er ſelbſt nichts, als Wille iſt, deſſen Wollen überhaupt ſich alſo von ſelbſt verſteht und nur in ſeinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der nähern Beſtimmung durch Motive bedarf.

In der That gehört Abweſenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Weſen des Willens an ſich, der ein endloſes Streben iſt. Dies wurde bereits oben, bei Erwähnung der Centrifugalkraft berührt: auch offenbart es ſich am einfachſten auf der allerniedrigſten Stufe der Objektität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beſtändiges Streben, bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt. Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle exiſtirende Materie in einen Klumpen vereinigt; ſo würde im Innern deſſelben die Schwere, zum Mittelpunkte ſtrebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elaſticität, kämpfen. Das Streben der Materie kann daher ſtets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden. So aber gerade verhält es ſich mit allem Streben aller Erſcheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel iſt wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und ſo ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erſcheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüthe und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keimes iſt, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und ſo durch unendliche Zeit. Ebenſo iſt der Lebenslauf des Thieres: die Zeugung iſt der Gipfel deſſelben, nach deſſen Erreichung das Leben des erſten Individuums ſchnell oder langſam ſinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Species verbürgt und die ſelbe Erſcheinung wiederholt. Ja, als die bloße Erſcheinung dieſes beſtändigen Dranges und Wechſels iſt auch die ſtete Erneuerung der Materie jedes Organismus anzuſehen, welche die Phyſiologen jetzt aufhören für nothwendigen Erſatz des bei der Bewegung verbrauchten Stoffes zu halten, da die mögliche Abnutzung der Maſchine durchaus kein Aequivalent ſeyn kann für den beſtändigen Zufluß durch die Ernährung:

ewiges Werden, endloſer Fluß, gehört zur Offenbarung des Weſens des Willens. Das Selbe zeigt ſich endlich auch in den menſchlichen Beſtrebungen und Wünſchen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; ſobald ſie aber erreicht ſind, ſich nicht mehr ähnlich ſehen und daher bald vergeſſen, antiquirt und eigentlich immer, wenn gleich nicht eingeſtändlich, als verſchwundene Täuſchungen bei Seite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünſchen und zu ſtreben übrig blieb, damit das Spiel des ſteten Ueberganges vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch, deſſen raſcher Gang Glück, der langſame Leiden heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerathe, das ſich als furchtbare, lebenserſtarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne beſtimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt. — Dieſem allen zufolge, weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, ſtets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das geſammte Wollen keinen: eben wie jede einzelne Naturerſcheinung zu ihrem Eintritt an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, durch eine zureichende Urſache beſtimmt wird, nicht aber die in ihr ſich manifeſtirende Kraft überhaupt eine Urſache hat, da ſolche Erſcheinungsſtufe des Dinges an ſich, des grundloſen Willens iſt. — Die einzige Selbſterkenntniß des Willens im Ganzen aber iſt die Vorſtellung im Ganzen, die geſammte anſchauliche Welt. Sie iſt ſeine Objektität, ſeine Offenbarung, ſein Spiegel. Was ſie in dieſer Eigenſchaft ausſagt, wird der Gegenſtand unſerer fernern Betrachtung ſeyn*).

*) Hiezu Kap. 28 des zweiten Bandes.

Drittes Buch.

Der Welt als Vorſtellung

zweite Betrachtung:

Die Vorſtellung, unabhängig vom Satze des Grundes: die Platoniſche Idee: das Objekt der Kunſt.

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ.

§. 30.

Nachdem wir die im erſten Buch als bloße Vorſtellung, Objekt für ein Subjekt, dargeſtellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß dieſe Wille ſei, welcher allein als dasjenige ſich ergab, was jene Welt noch außer der Vorſtellung iſt; ſo nannten wir, dieſer Erkenntniß gemäß, die Welt als Vorſtellung, ſowohl im Ganzen als in ihren Theilen, die Objektität des Willens, welches demnach beſagt: der Objekt, d. i. Vorſtellung, gewordene Wille. Wir erinnern uns nun ferner, daß ſolche Objektivation des Willens viele, aber beſtimmte Stufen hatte, auf welchen, mit gradweiſe ſteigender Deutlichkeit und Vollendung, das Weſen des Willens in die Vorſtellung trat, d. h. ſich als Objekt darſtellte. In dieſen Stufen erkannten wir ſchon dort Platons Ideen wieder, ſofern nämlich jene Stufen eben die beſtimmten Species, oder die urſprünglichen, nicht wechſelnden Formen und Eigenſchaften aller natürlichen, ſowohl unorganiſchen, als organiſchen Körper, wie auch die nach Naturgeſetzen ſich offenbarenden allgemeinen Kräfte ſind. Dieſe Ideen alſo insgeſammt ſtellen ſich in unzähligen Individuen und Einzelnheiten dar, als deren Vorbild ſie ſich zu dieſen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit ſolcher Individuen iſt durch Zeit und Raum, das Entſtehen und Vergehen derſelben durch Kauſalität allein vorſtellbar, in welchen Formen allen wir nur die verſchiedenen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorſtellung, wie ſie in die Erkenntniß

des Individuums als solchen fällt, ist. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechsel zukommt. Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung. Da dieser nun aber die Form ist, unter der alle Erkenntniß des Subjekts steht, sofern dieses als Individuum erkennt; so werden die Ideen auch ganz außerhalb der Erkenntnißsphäre desselben als solchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntniß werden sollen; so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können. Die näheren und ausführlichen Erklärungen hierüber sind nunmehr was uns zunächst beschäftigen wird.

§. 31.

Zuvor jedoch noch folgende sehr wesentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen ist, die Ueberzeugung hervorzubringen, daß Dasjenige, was in der Kantischen Philosophie das Ding an sich genannt wird und daselbst als eine so bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, besonders aber durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anstoßes, ja, als die schwache Seite seiner Philosophie befunden ward, daß, sage ich, dieses, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen sind, dazu gelangt, nichts Anderes ist, als der Wille, in der auf die angegebene Weise erweiterten und bestimmten Sphäre dieses Begriffs. Ich hoffe ferner, daß man, nach dem Vorgetragenen, kein Bedenken hegen wird, in den bestimmten Stufen der Objektivation jenes, das Ansich der Welt ausmachenden Willens, Dasjenige wiederzuerkennen, was Platon die ewigen Ideen, oder die unveränderlichen Formen (εἰδη) nannte, welche, als das hauptsächliche, aber zugleich dunkelste und paradoxeste Dogma seiner Lehre anerkannt, ein Gegenstand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes und der Verehrung so vieler und verschieden gesinnter Köpfe in einer Reihe von Jahrhunderten gewesen sind.

Iſt uns nun der Wille das Ding an ſich, die Idee aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer beſtimmten Stufe, ſo finden wir Kants Ding an ſich und Platons Idee, die ihm allein οντως ον iſt, dieſe beiden großen dunkeln Paradoxen, der beiden größten Philoſophen des Occidents, — zwar nicht als identiſch, aber doch als ſehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Beſtimmung unterſchieden. Beide große Paradoxa ſind ſogar, eben weil ſie, bei allem innern Einklang und Verwandtſchaft, durch die außerordentlich verſchiedenen Individualitäten ihrer Urheber, ſo höchſt verſchieden lauten, der beſte Kommentar wechſelſeitig eines des andern, indem ſie zwei ganz verſchiedenen Wegen gleichen, die zu einem Ziele führen. — Dies läßt ſich mit Wenigem deutlich machen. Nämlich was Kant ſagt, iſt, dem Weſentlichen nach, Folgendes: „Zeit, Raum und Kauſalität ſind nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich; ſondern gehören nur ſeiner Erſcheinung an, indem ſie nichts, als Formen unſerer Erkenntniß ſind. Da nun aber alle Vielheit und alles Entſtehen und Vergehen allein durch Zeit, Raum und Kauſalität möglich ſind; ſo folgt, daß auch jene allein der Erſcheinung, keineswegs dem Dinge an ſich anhängen. Weil unſere Erkenntniß aber durch jene Formen bedingt iſt; ſo iſt die geſammte Erfahrung nur Erkenntniß der Erſcheinung, nicht des Dinges an ſich: daher auch können ihre Geſetze nicht auf das Ding an ſich geltend gemacht werden. Selbſt auf unſer eigenes Ich erſtreckt ſich das Geſagte, und wir erkennen es nur als Erſcheinung, nicht nach dem, was es an ſich ſeyn mag.“ Dieſes iſt, in der betrachteten wichtigen Rückſicht, der Sinn und Inhalt der Lehre Kants. — Platon nun aber ſagt: „Die Dinge dieſer Welt, welche unſere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Seyn: ſie werden immer, ſind aber nie: ſie haben nur ein relatives Seyn, ſind insgeſammt nur in und durch ihr Verhältniß zu einander: man kann daher ihr ganzes Daſeyn ebenſo wohl ein Nichtſeyn nennen. Sie ſind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntniß (επιστημη): denn nur von dem, was an und für ſich und immer auf gleiche Weiſe iſt, kann es eine ſolche geben: ſie hingegen ſind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens (δοξα μετ' αισθησεως αλογου). So lange wir nun auf ihre Wahrnehmung beſchränkt ſind, gleichen

wir Menſchen, die in einer finſtern Höhle ſo feſt gebunden ſäßen, daß ſie auch den Kopf nicht drehen könnten, und nichts ſähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwiſchen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch ſogar von einander, ja jeder von ſich ſelbſt, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Reihenfolge jener Schatten vorher zu ſagen. Was nun hingegen allein wahrhaft Seiend (οντως ον) genannt werden kann, weil es immer iſt, aber nie wird, noch vergeht: das ſind die realen Urbilder jener Schattenbilder: es ſind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu: denn jedes iſt ſeinem Weſen nach nur Eines, indem es das Urbild ſelbſt iſt, deſſen Nachbilder, oder Schatten, alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derſelben Art ſind. Ihnen kommt auch kein Entſtehen und Vergehen zu: denn ſie ſind wahrhaft ſeiend, nie aber werdend, noch untergehend, wie ihre hinſchwindenden Nachbilder. (In dieſen beiden verneinenden Beſtimmungen iſt aber nothwendig als Vorausſetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kauſalität für ſie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben, und ſie nicht in dieſen daſind.) Von ihnen allein daher giebt es eine eigentliche Erkenntniß, da das Objekt einer ſolchen nur Das ſeyn kann, was immer und in jedem Betracht (alſo an ſich) iſt; nicht Das, was iſt, aber auch wieder nicht iſt, je nachdem man es anſieht." — Dies iſt Platons Lehre. Es iſt offenbar und bedarf keiner weitern Nachweiſung, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derſelbe iſt, daß beide die ſichtbare Welt für eine Erſcheinung erklären, die an ſich nichtig iſt und nur durch das in ihr ſich Ausdrückende (dem Einen das Ding an ſich, dem Andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat; welchem letzteren, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinſten und weſentlichſten Formen jener Erſcheinung durchaus fremd ſind. Kant hat, um dieſe Formen zu verneinen, ſie unmittelbar ſelbſt in abſtrakten Ausdrücken gefaßt und geradezu Zeit, Raum und Kauſalität, als bloße Formen der Erſcheinung, dem Ding an ſich abgeſprochen: Platon dagegen iſt nicht bis zum oberſten Ausdruck gelangt, und hat jene Formen nur mittelbar ſeinen Ideen ab-

geſprochen, indem er Das, was allein durch jene Formen möglich iſt, von den Ideen verneint, nämlich Vielheit des Gleichartigen, Entſtehen und Vergehen. Zum Ueberfluß jedoch will ich jene merkwürdige und wichtige Uebereinſtimmung noch durch ein Beiſpiel anſchaulich machen. Es ſtehe ein Thier vor uns, in voller Lebensthätigkeit. Platon wird ſagen: „Dieſes Thier hat keine wahrhafte Exiſtenz, ſondern nur eine ſcheinbare, ein beſtändiges Werden, ein relatives Daſeyn, welches ebenſo wohl ein Nichtſeyn, als ein Seyn heißen kann. Wahrhaft ſeiend iſt allein die Idee, die ſich in jenem Thier abbildet, oder das Thier an ſich ſelbſt (αυτο το θηριον), welches von nichts abhängig, ſondern an und für ſich iſt (καθ' ἑαυτο, αει ὡς αυτως), nicht geworden, nicht endend, ſondern immer auf gleiche Weiſe (αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον). Sofern wir nun in dieſem Thiere ſeine Idee erkennen, iſt es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Thier jetzt vor uns haben, oder ſeinen vor tauſend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch ob es hier oder in einem fernen Lande iſt, ob es in dieſer oder jener Weiſe, Stellung, Handlung ſich darbietet, ob es endlich dieſes, oder irgend ein anderes Individuum ſeiner Art iſt: dieſes Alles iſt nichtig und geht nur die Erſcheinung an: die Idee des Thieres allein hat wahrhaftes Seyn und iſt Gegenſtand wirklicher Erkenntniß." — So Platon. Kant würde etwan ſagen: „Dieſes Thier iſt eine Erſcheinung in Zeit, Raum und Kauſalität, welche ſämmtlich die in unſerm Erkenntnißvermögen liegenden Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung ſind, nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich. Daher iſt dieſes Thier, wie wir es zu dieſer beſtimmten Zeit, an dieſem gegebenen Ort, als ein im Zuſammenhang der Erfahrung, d. h. an der Kette von Urſachen und Wirkungen, gewordenes und ebenſo nothwendig vergängliches Individuum wahrnehmen, kein Ding an ſich, ſondern eine nur in Beziehung auf unſere Erkenntniß gültige Erſcheinung. Um es nach dem, was es an ſich ſeyn mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kauſalität liegenden Beſtimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnißweiſe, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verſtand, erfordert."

Um Kants Ausdruck dem Platoniſchen noch näher zu bringen, könnte man auch ſagen: Zeit, Raum und Kauſalität ſind diejenige

Einrichtung unseres Intellekts, vermöge deren das eigentlich allein vorhandene eine Wesen jeglicher Art sich uns darstellt als eine Vielheit gleichartiger, stets von Neuem entstehender und vergehender Wesen, in endloser Succession. Die Auffassung der Dinge mittelst und gemäß besagter Einrichtung ist die immanente; diejenige hingegen, die des Bewandnisses, welches es damit hat, sich bewußt wird, ist die transscendentale. Diese empfängt man in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft: aber ausnahmsweise kann sie sich auch intuitiv einstellen. Dieses Letztere ist mein Zusatz, welchen ich eben durch gegenwärtiges dritte Buch zu erläutern bemüht bin.

Hätte man jemals Kants Lehre, hätte man seit Kant den Platon eigentlich verstanden und gefaßt, hätte man treu und ernst dem innern Sinn und Gehalt der Lehren beider großer Meister nachgedacht, statt mit den Kunstausdrücken des einen um sich zu werfen und den Stil des andern zu parodiren; es hätte nicht fehlen können, daß man längst gefunden hätte, wie sehr die beiden großen Weisen übereinstimmen und die reine Bedeutung, der Zielpunkt beider Lehren, durchaus derselbe ist. Nicht nur hätte man dann nicht den Platon beständig mit Leibniz, auf welchem sein Geist durchaus nicht ruhte, oder gar mit einem noch lebenden bekannten Herrn*) verglichen, als wollte man die Manen des großen Denkers der Vorzeit verspotten; sondern überhaupt wäre man alsdann viel weiter gekommen als man ist, oder vielmehr man wäre nicht so schmachvoll weit zurückgeschritten, wie man in diesen letzten vierzig Jahren ist: man hätte sich nicht heute von diesem, morgen von einem andern Windbeutel nasführen lassen und nicht das sich so bedeutend ankündigende 19. Jahrhundert in Deutschland mit philosophischen Possenspielen eröffnet, die man über Kants Grabe aufführte (wie die Alten bisweilen bei der Leichenfeier der Ihrigen), unter dem gerechten Spott anderer Nationen, da den ernsthaften und sogar steifen Deutschen Dergleichen am wenigsten kleidet. Aber so klein ist das eigentliche Publikum ächter Philosophen, daß selbst die Schüler, die verstehen, ihnen nur sparsam von den Jahrhunderten gebracht werden. — Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι

*) F. H. Jacobi.

δε γε παυροι. (Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.) Ἡ ατιμια φιλοσοφια δια ταυτα προσπεπτωκεν, ὁτι ου κατ' αξιαν αυτης ἁπτονται· ου γαρ νοθους εδει ἁπτεσθαι, αλλα γνησιους. (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.) Plat.

Man ging den Worten nach, den Worten: „Vorſtellungen a priori, unabhängig von der Erfahrung bewußte Formen des Anſchauens und Denkens, Urbegriffe des reinen Verſtandes", u. ſ. w. — und fragte nun ob Platons Ideen, die ja auch Urbegriffe und ferner auch Erinnerungen aus einer dem Leben vorhergegangenen Anſchauung der wahrhaft ſeienden Dinge ſeyn ſollen, etwan das Selbe wären mit Kants Formen des Anſchauens und Denkens, die a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen: dieſe zwei ganz heterogenen Lehren, die Kantiſche von den Formen, welche die Erkenntniß des Individuums auf die Erſcheinung beſchränken, und die Platoniſche von den Ideen, deren Erkenntniß eben jene Formen ausdrücklich verneint, — dieſe inſofern diametral entgegengeſetzten Lehren, da ſie in ihren Ausdrücken ſich ein wenig ähneln, verglich man aufmerkſam, berathſchlagte und ſtritt über ihre Einerleiheit, fand dann zuletzt, daß ſie doch nicht das Selbe wären, und ſchloß, daß Platons Ideenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Uebereinſtimmung hätten*). Aber genug davon.

§. 32.

In Folge unſerer bisherigen Betrachtungen iſt uns, bei aller innern Uebereinſtimmung zwiſchen Kant und Platon, und der Identität des Zieles, das beiden vorſchwebte, oder der Weltanſchauung, die ſie zum Philoſophiren anfregte und leitete, dennoch Idee und Ding an ſich nicht ſchlechthin Eines und daſſelbe: vielmehr iſt uns die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an ſich, welches ſelbſt aber der

*) Man ſehe z. B. „Immanuel Kant, ein Denkmal von Fr. Bouterweck", S. 49, — und Buhles „Geſchichte der Philoſophie", Bd. 6, S. 802—815 u. 823.

Wille ist, der Wille, sofern er noch nicht objektivirt, noch nicht Vorstellung geworden ist. Denn das Ding an sich soll, eben nach Kant, von allen dem Erkennen als solchem anhängenden Formen frei seyn: und es ist nur (wie im Anhange gezeigt wird) ein Fehler Kants, daß er zu diesen Formen nicht, vor allen anderen, das Objekt-für-ein-Subjekt-seyn zählte, da eben dieses die erste und allgemeinste Form aller Erscheinung, d. i. Vorstellung, ist; daher er seinem Ding an sich das Objektseyn ausdrücklich hätte absprechen sollen, welches ihn vor jener großen, früh aufgedeckten Inkonsequenz bewahrt hätte. Die Platonische Idee hingegen ist nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseyns für ein Subjekt. Die dieser untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist) sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig ist. Der Satz vom Grund ist also wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem sie in die Erkenntniß des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an sich (welches der Wille ist), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objektität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseyns für ein Subjekt. Daher ist auch sie allein die möglichst adäquate Objektität des Willens oder Dinges an sich, ja selbst das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung: und hierin liegt der Grund der großen Uebereinstimmung zwischen Platon und Kant, obgleich, der größten Strenge nach, Das, wovon beide reden, nicht das Selbe ist. Die einzelnen Dinge aber sind keine ganz adäquate Objektität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch jene Formen, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist, welche aber

Bedingung der Erkenntniß sind, wie sie dem Individuo als solchem möglich ist. — Wir würden in der That, wenn es erlaubt ist, aus einer unmöglichen Voraussetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an sich, in reiner ungetrübter Erkenntniß auffassen, und folglich würde unsere Welt ein Nunc stans seyn; wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuen wären, d. h. unsere Anschauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von dessen Affektionen sie ausgeht, und welcher selbst nur konkretes Wollen, Objektität des Willens, also Objekt unter Objekten ist und als solches, so wie er in das erkennende Bewußtseyn kommt, dieses nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle anderen Formen, die jener Satz ausdrückt, schon voraussetzt und dadurch einführt. Die Zeit ist bloß die vertheilte und zerstückelte Ansicht, welche ein individuelles Wesen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin ewig sind: daher sagt Plato, die Zeit sei das bewegte Bild der Ewigkeit: αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος*).

§. 33.

Da wir nun also als Individuen keine andere Erkenntniß haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen ist, diese Form aber die Erkenntniß der Ideen ausschließt; so ist gewiß, daß wenn es möglich ist, daß wir uns von der Erkenntniß einzelner Dinge zu der der Ideen erheben, solches nur geschehen kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechsel der ganzen Art des Objekts entsprechend und analog ist, und vermöge welcher das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist.

Es ist uns aus dem vorigen Buch erinnerlich, daß das Erkennen überhaupt selbst zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen gehört, und die Sensibilität, Nerven, Gehirn, eben nur, wie andere Theile des organischen Wesens, Ausdruck

*) Hiezu Kap. 29 des zweiten Bandes.

des Willens in dieſem Grade ſeiner Objektität ſind und daher die durch ſie entſtehende Vorſtellung auch ebenſo zu ſeinem Dienſte beſtimmt iſt, als ein Mittel (μηχανη) zur Erreichung ſeiner jetzt komplicirteren (πολυτελεστερα) Zwecke, zur Erhaltung eines vielfache Bedürfniſſe habenden Weſens. Urſprünglich alſo und ihrem Weſen nach iſt die Erkenntniß dem Willen durchaus dienſtbar, und wie das unmittelbare Objekt, welches mittelſt Anwendung des Geſetzes der Kauſalität ihr Ausgangspunkt wird, nur objektivirter Wille iſt, ſo bleibt auch alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntniß in einer näheren oder entfernteren Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet ſeinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derſelbe mannigfaltige Verhältniſſe und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung alſo immer, auf näherem oder fernerem Wege, zu ſeinem Leibe, alſo zu ſeinem Willen, zurückführt. Da es der Satz vom Grunde iſt, der die Objekte in dieſe Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen ſtellt; ſo wird die dieſem dienende Erkenntniß auch einzig beſtrebt ſeyn, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde geſetzten Verhältniſſe kennen zu lernen, alſo ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kauſalität nachgehen. Denn nur durch dieſe iſt das Objekt dem Individuo *intereſſant*, d. h. hat ein Verhältniß zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, ſofern ſie zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden, aus dieſen Urſachen, mit dieſen Wirkungen daſind, mit Einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle dieſe Relationen auf, ſo wären ihr auch die Objekte verſchwunden, eben weil ſie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß Das, was die Wiſſenſchaften an den Dingen betrachten, im Weſentlichen gleichfalls nichts Anderes als alles Jenes iſt, nämlich ihre Relationen, die Verhältniſſe der Zeit, des Raumes, die Urſachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Geſtalten, Motive der Begebenheiten, alſo lauter Relationen. Was ſie von der gemeinen Erkenntniß unterſcheidet, iſt bloß ihre Form, das Syſtematiſche, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zuſammenfaſſung alles Einzelnen, mittelſt Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine,

und dadurch erlangte Vollſtändigkeit derſelben. Alle Relation hat ſelbſt nur ein relatives Daſeyn: z. B. alles Seyn in der Zeit iſt auch wieder ein Nichtſeyn: denn die Zeit iſt eben nur dasjenige, wodurch dem ſelben Dinge entgegengeſetzte Beſtimmungen zukommen können: daher iſt jede Erſcheinung in der Zeit eben auch wieder nicht: denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, iſt eben nur Zeit, ein weſentlich Hinſchwindendes, Beſtandloſes und Relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit iſt aber die allgemeinſte Form aller Objekte der im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß und der Urtypus der übrigen Formen derſelben.

Dem Dienſte des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie ſie ja zu dieſem Dienſte hervorgegangen, ja dem Willen gleichſam ſo entſproſſen iſt, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren iſt dieſe Dienſtbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menſchen tritt ſolche Aufhebung nur als Ausnahme ein, wie wir ſogleich näher betrachten werden. Dieſer Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier iſt äußerlich ausgedrückt durch die Verſchiedenheit des Verhältniſſes des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Thieren ſind beide noch ganz verwachſen: bei allen iſt der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen: ſelbſt bei den oberen ſind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menſchen, deſſen Haupt dem Leibe frei aufgeſetzt erſcheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Dieſen menſchlichen Vorzug ſtellt im höchſten Grade der Apoll von Belvedere dar: das weitumherblickende Haupt des Muſengottes ſteht ſo frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erſcheint.

§. 34.

Der, wie geſagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geſchieht plötzlich, indem die Erkenntniß ſich vom Dienſte des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu ſeyn und jetzt reines, willenloſes Subjekt der Erkenntniß iſt, welches nicht mehr, dem Satze

vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.

Dieses bedarf, um deutlich zu werden, nothwendig einer ausführlichen Auseinandersetzung, über deren Befremdendes man sich einstweilen hinauszusetzen hat, bis es, nach Zusammenfassung des ganzen in dieser Schrift mitzutheilenden Gedankens, von selbst verschwunden ist.

Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtseyn einnehmen läßt; sondern, statt alles dieses, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtseyn von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses

Subjekt der Erkenntniß. Dieſes für ſich jetzt ſo Auffallende, (von dem ich ſehr wohl weiß, daß es den von Thomas Paine herrührenden Ausſpruch, du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas, beſtätigt) wird durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend werden. Es war es auch, was dem Spinoza vorſchwebte, als er niederſchrieb: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit (Eth. V, pr. 31, schol.)*). In ſolcher Kontemplation nun wird mit Einem Schlage das einzelne Ding zur Idee ſeiner Gattung und das anſchauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens. Das Individuum als ſolches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum iſt das Subjekt des Erkennens in ſeiner Beziehung auf eine beſtimmte einzelne Erſcheinung des Willens, und dieſer dienſtbar. Dieſe einzelne Willenserſcheinung iſt als ſolche dem Satz vom Grunde, in allen ſeinen Geſtaltungen, unterworfen: alle auf daſſelbe ſich beziehende Erkenntniß folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere als dieſe, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als ſolches und das von ihm erkannte einzelne Ding ſind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Urſachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntniß und ſein Korrelat, die Idee, ſind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für ſie keine Bedeutung. Allererſt indem auf die beſchriebene Weiſe ein erkennendes Individuum ſich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorſtellung gänzlich und rein hervor, und geſchieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee ſeine adäquate Objektität iſt. Dieſe ſchließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weiſe in ſich, da ſolche

*) Auch empfehle ich was er ebendaſelbſt L. II, prop. 40, schol. 2, imgleichen L. V, prop. 25 bis 38, über die cognitio tertii generis, sive intuitiva sagt, zur Erläuterung der hier in Rede ſtehenden Erkenntnißweiſe nachzuleſen, und zwar ganz beſonders prop. 29, schol.; prop. 36, schol. und prop. 38 demonstr. et schol.

ihre einzige Form ſind: in ihr halten ſich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorſtellung des Subjekts iſt, ſo iſt auch das Subjekt, indem es im angeſchauten Gegenſtand ganz aufgeht, dieſer Gegenſtand ſelbſt geworden, indem das ganze Bewußtſeyn nichts mehr iſt, als deſſen deutlichſtes Bild. Dieſes Bewußtſeyn eben, indem man ſämmtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach, durch daſſelbe durchgehend ſich denkt, macht eigentlich die ganze Welt als Vorſtellung aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume ſind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntniß der Individuen als ſolcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterſcheiden ſind, weil erſt indem ſie ſich gegenſeitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorſtellung, erſteht: ebenſo ſind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an ſich, nicht unterſchieden. Denn ſehen wir von jener eigentlichen Welt als Vorſtellung gänzlich ab, ſo bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille. Der Wille iſt das Anſich der Idee, die ihn vollkommen objektivirt; er auch iſt das Anſich des einzelnen Dinges und des daſſelbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektiviren. Als Wille, außer der Vorſtellung und allen ihren Formen, iſt er einer und derſelbe im kontemplirten Objekt und im Individuo, welches ſich an dieſer Kontemplation emporſchwingend als reines Subjekt ſeiner bewußt wird: jene beiden ſind daher an ſich nicht unterſchieden: denn an ſich ſind ſie der Wille, der hier ſich ſelbſt erkennt, und nur als die Art und Weiſe wie ihm dieſe Erkenntniß wird, d. h. nur in der Erſcheinung, iſt, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verſchiedenheit. So wenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorſtellung, erkennendes Subjekt bin, ſondern bloßer blinder Wille; ebenſo wenig iſt ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Ding Objekt, ſondern bloßer Wille, blinder Drang. Dieſer Wille iſt an ſich, d. h. außer der Vorſtellung, mit dem meinigen Einer und derſelbe: nur in der Welt als Vorſtellung, deren Form allemal wenigſtens Subjekt und Objekt iſt, treten

wir aus einander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorſtellung, aufgehoben iſt, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität erhalte, zur Vorſtellung werde, ſetzt, mit Einem Schlage, ſowohl Subjekt als Objekt: daß aber dieſe Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens ſei, ſetzt das Objekt als Idee, frei von den Formen des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntniß, frei von Individualität und Dienſtbarkeit dem Willen.

Wer nun beſagtermaaßen ſich in die Anſchauung der Natur ſo weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt da iſt, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als ſolches die Bedingung, alſo der Träger, der Welt und alles objektiven Daſeyns iſt, da dieſes nunmehr als von dem ſeinigen abhängig ſich darſtellt. Er zieht alſo die Natur in ſich hinein, ſo daß er ſie nur noch als ein Accidenz ſeines Weſens empfindet. In dieſem Sinne ſagt Byron:

> Are not the mountains, waves and skies, a part
> Of me and of my soul, as I of them? *)

Wie aber ſollte, wer dieſes fühlt, ſich ſelbſt, im Gegenſatz der unvergänglichen Natur, für abſolut vergänglich halten? Ihn wird vielmehr das Bewußtſeyn deſſen ergreifen, was der Upaniſchad des Veda ausſpricht: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est. (Oupnekhat, I, 122.)**)

§. 35.

Um eine tiefere Einſicht in das Weſen der Welt zu erlangen, iſt unumgänglich nöthig, daß man unterſcheiden lerne den Willen als Ding an ſich von ſeiner adäquaten Objektität, ſodann die verſchiedenen Stufen, auf welchen dieſe deutlicher und vollendeter hervortritt, d. i. die Ideen ſelbſt, von der bloßen Erſcheinung der Ideen in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, der befangenen Erkenntnißweiſe der Individuen. Dann wird man

*) Sind Berge, Wellen, Himmel, nicht ein Theil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?

**) Hiezu Kap. 30 des zweiten Bandes.

dem Platon beiſtimmen, wenn er nur den Ideen eigentliches Seyn beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieſer für das Individuum realen Welt, nur eine ſcheinbare, traumartige Exiſtenz zuerkennt. Dann wird man einſehen, wie die eine und ſelbe Idee ſich in ſo vielen Erſcheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Weſen nur ſtückweiſe, eine Seite nach der andern, darbietet. Man wird dann auch die Idee ſelbſt unterſcheiden von der Art und Weiſe wie ihre Erſcheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, jene für weſentlich, dieſe für unweſentlich erkennen. Wir wollen dieſes im Geringſten und dann im Größten beiſpielsweiſe betrachten. — Wann die Wolken ziehen, ſind die Figuren, welche ſie bilden, ihnen nicht weſentlich, ſind für ſie gleichgültig: aber daß ſie als elaſtiſcher Dunſt, vom Stoß des Windes zuſammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerriſſen werden; dies iſt ihre Natur, iſt das Weſen der Kräfte, die ſich in ihnen objektiviren, iſt die Idee: nur für den individuellen Beobachter ſind die jedesmaligen Figuren. — Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, ſind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er ſehen läßt, gleichgültig und unweſentlich: daß er der Schwere folgt, ſich als unelaſtiſche, gänzlich verſchiebbare, formloſe, durchſichtige Flüſſigkeit verhält; dies iſt ſein Weſen, dies iſt, wenn anſchaulich erkannt, die Idee: nur für uns, ſolange wir als Individuen erkennen, ſind jene Gebilde. — Das Eis an der Fenſterſcheibe ſchießt an nach den Geſetzen der Kryſtalliſation, die das Weſen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darſtellen; aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, ſind unweſentlich und nur für uns da. — Was in Wolken, Bach und Kryſtall erſcheint, iſt der ſchwächſte Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Thier, am vollendeteſten im Menſchen hervortritt. Aber nur das Weſentliche aller jener Stufen ſeiner Objektivation macht die Idee aus: hingegen die Entfaltung dieſer, indem ſie in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielſeitigen Erſcheinungen; dieſes iſt der Idee unweſentlich, liegt bloß in der Erkenntnißweiſe des Individuums und hat auch nur für dieſes Realität. Das Selbe nun gilt nothwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendeteſte Objektität des Willens iſt: folglich iſt die

Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieses Alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, gehört nicht dieser selbst, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, sondern nur der Erscheinung an, die in die Erkenntniß des Individuums fällt, und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen.

Wer dieses wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Daseyn gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe, und etwan zum letzten Ziel die höchste Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geschlechts. Daher wird er so wenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten bestellen, als mit Ossian die Figuren der Wolken für individuelle Wesen halten, da, wie gesagt, Beides, in Bezug auf die darin erscheinende Idee, gleich viel Bedeutung hat. In den mannigfaltigen Gestalten des Menschenlebens und dem unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objektität hat, und welche ihre verschiedenen Seiten zeigt in den Eigenschaften, Leidenschaften, Irrthümern und Vorzügen des Menschengeschlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtsinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. s. w., welche alle, zu tausendfältigen Gestalten (Individuen) zusammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeschichte aufführen, wobei es an sich gleichviel ist, ob, was sie in Bewegung setzt, Nüsse oder Kronen sind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt ist, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen

immer die selben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal: die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere; aber der Geist der Begebenheiten ist der selbe: die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen im andern, in welchem doch sie selbst agirten: daher ist, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tartaglia nicht gewissenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht sittsamer geworden. —

Gesetzt es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Ursachen und Wirkungen gestattet, es träte der Erdgeist hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichsten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirksamkeit zerstört hat, — dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeschichte geändert und Perioden der höchsten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeste Ungefähr, der unbedeutendeste Zufall, bei ihrer Entstehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die sie aber, durch Irrthum oder Leidenschaft verleitet, oder durch Nothwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenständen nutzlos verschwendeten, oder gar spielend vergeudeten: — sähen wir das Alles, wir würden schaudern und wehklagen über die verlorenen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeist würde lächeln und sagen: „Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind, eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maaß erschöpfen: daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit, oder Werk, zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt der Erscheinung ist so wenig wahrer Verlust, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniß und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich." — *)

*) Dieser letzte Satz kann ohne Bekanntschaft mit dem folgenden Buch nicht verstanden werden.

§. 36.

Dem Faden der Begebenheiten geht die Geſchichte nach: ſie iſt pragmatiſch, ſofern ſie dieſelben nach dem Geſetze der Motivation ableitet, welches Geſetz den erſcheinenden Willen da beſtimmt, wo er von der Erkenntniß beleuchtet iſt. Auf den niedrigeren Stufen ſeiner Objektität, wo er noch ohne Erkenntniß wirkt, betrachtet die Geſetze der Veränderungen ſeiner Erſcheinungen die Naturwiſſenſchaft als Aetiologie, und das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr faſt unendliches Thema ſich durch Hülfe der Begriffe erleichtert, das Allgemeine zuſammenfaſſend, um das Beſondere daraus abzuleiten. Endlich die bloßen Formen, in welchen, für die Erkenntniß des Subjekts als Individuums, die Ideen zur Vielheit auseinandergezogen erſcheinen, alſo Zeit und Raum, betrachtet die Mathematik. Dieſe alle, deren gemeinſamer Name Wiſſenſchaft iſt, gehen alſo dem Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen nach, und ihr Thema bleibt die Erſcheinung, deren Geſetze, Zuſammenhang und daraus entſtehende Verhältniſſe. — Welche Erkenntnißart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation beſtehende, allein eigentlich Weſentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erſcheinungen, das keinem Wechſel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit Einem Wort, die Ideen, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an ſich, des Willens, ſind? — Es iſt die Kunſt, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Weſentliche und Bleibende aller Erſcheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff iſt, in welchem ſie wiederholt, iſt ſie bildende Kunſt, Poeſie oder Muſik. Ihr einziger Urſprung iſt die Erkenntniß der Ideen; ihr einziges Ziel Mittheilung dieſer Erkenntniß. — Während die Wiſſenſchaft, dem raſt- und beſtandloſen Strom vierfach geſtalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewieſen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, ſo wenig als man durch Laufen den Punkt er-

reicht, wo die Wolken den Horizont berühren; so ist dagegen die Kunst überall am Ziel. Denn sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isolirt vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Theil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: sie bleibt daher bei diesem Einzelnen stehen: das Rad der Zeit hält sie an: die Relationen verschwinden ihr: nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Objekt. — Wir können sie daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. Diese letztere Art der Betrachtung ist einer unendlichen, horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erstere aber der sie in jedem beliebigen Punkte schneidenden senkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes wegsehende ist die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles; die zweite ist im Ganzen die des Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, Alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erstere gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die stets wechselnd, keinen Augenblick rasten: die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen. — Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation: da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt; so ist Genialität nichts Anderes, als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des

Willens da iſt, dieſem Dienſte zu entziehen, d. h. ſein Intereſſe, ſein Wollen, ſeine Zwecke, ganz aus den Augen zu laſſen, ſonach ſeiner Perſönlichkeit ſich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieſes nicht auf Augenblicke; ſondern ſo anhaltend und mit ſo viel Beſonnenheit, als nöthig iſt, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunſt zu wiederholen und „was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt, zu befeſtigen in dauernden Gedanken". — Es iſt als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, dieſem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen ſeyn müſſe, welches das zum Dienſte eines individuellen Willens erforderliche weit überſteigt; welcher frei gewordene Ueberſchuß der Erkenntniß, jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Weſens der Welt wird. — Daraus erklärt ſich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Gegenwart ihnen ſelten genügen kann, weil ſie ihr Bewußtſeyn nicht ausfüllt: dieſes giebt ihnen jene raſtloſe Strebſamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes faſt nie befriedigte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachſenen Weſen, denen ſie ſich mittheilen könnten; während der gewöhnliche Erdenſohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht, und dann auch ſeines Gleichen überall findend, jene beſondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die dem Genius verſagt iſt. — Man hat als einen weſentlichen Beſtandtheil der Genialität die Phantaſie erkannt, ja, ſie ſogar bisweilen für mit jener identiſch gehalten: erſteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da die Objekte des Genius als ſolchen die ewigen Ideen, die beharrenden weſentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erſcheinungen ſind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anſchaulich, nicht abſtrakt iſt; ſo würde die Erkenntniß des Genius beſchränkt ſeyn auf die Ideen der ſeiner Perſon wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umſtände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantaſie ſeinen Horizont weit über die Wirklichkeit ſeiner perſönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand ſetzte, aus dem Wenigen, was in ſeine wirkliche Appereception gekommen, alles Uebrige zu konſtruiren und ſo faſt alle möglichen Lebensbilder an ſich vorübergehen zu laſſen. Zudem ſind die wirklichen

Objekte faſt immer nur ſehr mangelhafte Exemplare der in ihnen ſich darſtellenden Idee: daher der Genius der Phantaſie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu ſehen, was die Natur wirklich gebildet hat, ſondern was ſie zu bilden ſich bemühte, aber, wegen des im vorigen Buche erwähnten Kampfes ihrer Formen unter einander, nicht zu Stande brachte. Wir werden hierauf unten, bei Betrachtung der Bildhauerei, zurückkommen. Die Phantaſie alſo erweitert den Geſichtskreis des Genius über die ſeiner Perſon ſich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, ſowohl der Qualität, als der Quantität nach. Dieſerwegen nun iſt ungewöhnliche Stärke der Phantaſie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. Nicht aber zeugt umgekehrt jene von dieſer; vielmehr können ſelbſt höchſt ungeniale Menſchen viel Phantaſie haben. Denn wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengeſetzte Weiſen betrachten kann: rein objektiv, genial, die Idee deſſelben erfaſſend; oder gemein, bloß in ſeinen dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu anderen Objekten und zum eigenen Willen; ſo kann man auch eben ſo ein Phantasma auf beide Weiſen anſchauen: in der erſten Art betrachtet, iſt es ein Mittel zur Erkenntniß der Idee, deren Mittheilung das Kunſtwerk iſt: im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, Luftſchlöſſer zu bauen, die der Selbſtſucht und der eigenen Laune zuſagen, momentan täuſchen und ergötzen; wobei von den ſo verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden. Der dieſes Spiel Treibende iſt ein Phantaſt: er wird leicht die Bilder, mit denen er ſich einſam ergötzt, in die Wirklichkeit miſchen und dadurch für dieſe untauglich werden: er wird die Gaukeleien ſeiner Phantaſie vielleicht niederſchreiben, wo ſie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die ſeines Gleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leſer ſich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darſtellung ſehr „gemüthlich“ finden.

Der gewöhnliche Menſch, dieſe Fabrikwaare der Natur, wie ſie ſolche täglich zu Tauſenden hervorbringt, iſt, wie geſagt, einer in jedem Sinn völlig unintereſſirten Betrachtung, welches die eigentliche Beſchaulichkeit iſt, wenigſtens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann ſeine Aufmerkſamkeit auf die Dinge nur inſofern richten, als ſie irgend eine, wenn auch nur ſehr mittelbare Beziehung

auf ſeinen Willen haben. Da in dieſer Hinſicht, welche immer nur die Erkenntniß der Relationen erfordert, der abſtrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meiſtens ſelbſt tauglicher iſt; ſo weilt der gewöhnliche Menſch nicht lange bei der bloßen Anſchauung, heftet daher ſeinen Blick nicht lange auf einen Gegenſtand; ſondern ſucht bei Allem, was ſich ihm darbietet, nur ſchnell den Begriff, unter den es zu bringen iſt, wie der Träge den Stuhl ſucht, und dann intereſſirt es ihn nicht weiter. Daher wird er ſo ſchnell mit Allem fertig, mit Kunſtwerken, ſchönen Naturgegenſtänden und dem eigentlich überall bedeutſamen Anblick des Lebens in allen ſeinen Scenen. Er aber weilt nicht: nur ſeinen Weg im Leben ſucht er, allenfalls auch Alles, was irgend einmal ſein Weg werden könnte, alſo topographiſche Notizen im weiteſten Sinn: mit der Betrachtung des Lebens ſelbſt als ſolchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, deſſen Erkenntnißkraft, durch ihr Uebergewicht, ſich dem Dienſte ſeines Willens, auf einen Theil ſeiner Zeit, entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens ſelbſt, ſtrebt die Idee jedes Dinges zu erfaſſen, nicht deſſen Relationen zu anderen Dingen: darüber vernachläſſigt er häufig die Betrachtung ſeines eigenen Weges im Leben, und geht ſolchen daher meiſtens ungeſchickt genug. Während dem gewöhnlichen Menſchen ſein Erkenntnißvermögen die Laterne iſt, die ſeinen Weg beleuchtet, iſt es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Dieſe ſo verſchiedene Weiſe in das Leben hineinzuſehen, wird bald ſogar im Aeußern Beider ſichtbar. Der Blick des Menſchen, in welchem der Genius lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und feſt zugleich, den Charakter der Beſchaulichkeit, der Kontemplation trägt; wie wir an den Bildniſſen der wenigen genialen Köpfe, welche die Natur unter den zahlloſen Millionen dann und wann hervorgebracht hat, ſehen können: hingegen wird im Blicke der Anderen, wenn er nicht, wie meiſtens, ſtumpf oder nüchtern iſt, leicht der wahre Gegenſatz der Kontemplation ſichtbar, das Spähen. Demzufolge beſteht der „geniale Ausdruck“ eines Kopfes darin, daß ein entſchiedenes Uebergewicht des Erkennens über das Wollen darin ſichtbar iſt, folglich auch ein Erkennen ohne alle Beziehung auf ein Wollen, d. i. ein reines Erkennen, ſich darin ausdrückt. Hingegen iſt bei Köpfen, wie ſie in der Regel ſind, der Ausdruck

des Wollens vorherrschend, und man sieht, daß das Erkennen immer erst auf Antrieb des Wollens in Thätigkeit geräth, also bloß auf Motive gerichtet ist.

Da die geniale Erkenntniß, oder Erkenntniß der Idee, diejenige ist, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Vernünftigkeit ertheilt und die Wissenschaften zu Stande bringt; so werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet seyn, welche die Vernachlässigung der letztern Erkenntnißweise nach sich zieht. Jedoch ist hiebei die Einschränkung zu merken, daß was ich in dieser Hinsicht anführen werde, sie nur trifft insofern und während sie in der genialen Erkenntnißweise wirklich begriffen sind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall ist, da die große, wiewohl spontane Anspannung, welche zur willensfreien Auffassung der Ideen erfordert wird, nothwendig wieder nachläßt und große Zwischenräume hat, in welchen Jene, sowohl in Hinsicht auf Vorzüge als auf Mängel, den gewöhnlichen Menschen ziemlich gleich stehen. Man hat dieserhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inspiration, ja wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens angesehen, das nur periodisch jenes in Besitz nimmt. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grunde zu richten, wird sich zuerst in Hinsicht auf den Grund des Seyns zeigen, als Abneigung gegen Mathematik, deren Betrachtung auf die allgemeinsten Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, welche selbst nur Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind, geht und daher ganz das Gegentheil derjenigen Betrachtung ist, die gerade nur den Inhalt der Erscheinung, die sich darin aussprechende Idee, aufsucht, von allen Relationen absehend. Außerdem wird noch die logische Behandlung der Mathematik dem Genius widerstehen, da diese, die eigentliche Einsicht verschließend, nicht befriedigt, sondern eine bloße Verkettung von Schlüssen, nach dem Satz des Erkennungsgrundes darbietend, von allen Geisteskräften am meisten das Gedächtniß in Anspruch nimmt, um nämlich immer alle die früheren Sätze, darauf man sich beruft, gegenwärtig zu haben. Auch hat die Erfahrung bestätigt, daß große Genien in der Kunst zur Mathematik keine Fähigkeit haben: nie war ein Mensch zu-

gleich in beiden sehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er sogar nie nur den vierten Lehrsatz des Eukleides begreifen gekonnt. Goethen ist der Mangel mathematischer Kenntniß zur Genüge vorgeworfen worden von den unverständigen Gegnern seiner Farbenlehre: freilich hier, wo es nicht auf Rechnen und Messen nach hypothetischen Datis, sondern auf unmittelbare Verstandeserkenntniß der Ursache und Wirkung ankam, war jener Vorwurf so ganz queer und am unrechten Ort, daß jene ihren totalen Mangel an Urtheilskraft dadurch eben so sehr, als durch ihre übrigen Midas-Aussprüche an den Tag gelegt haben. Daß noch heute, fast ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der Goethe'schen Farbenlehre, sogar in Deutschland, die Neutonischen Flausen ungestört im Besitz der Lehrstühle bleiben und man fortfährt, ganz ernsthaft von den sieben homogenen Lichtern und ihrer verschiedenen Brechbarkeit zu reden, — wird einst unter den großen intellektualen Charakterzügen der Menschheit überhaupt und der Deutschheit insbesondere aufgezählt werden. — Aus demselben oben angegebenen Grunde erklärt sich die eben so bekannte Thatsache, daß umgekehrt, ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der schönen Kunst haben, was sich besonders naiv ausspricht in der bekannten Anekdote von jenem französischen Mathematiker, der nach Durchlesung der Iphigenia des Racine achselzuckend fragte: Qu'est-ce-que cela prouve? — Da ferner scharfe Auffassung der Beziehungen gemäß dem Gesetze der Kausalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntniß aber nicht auf die Relationen gerichtet ist; so wird ein Kluger, sofern und während er es ist, nicht genial, und ein Genialer, sofern und während er es ist, nicht klug seyn. — Endlich steht überhaupt die anschauliche Erkenntniß, in deren Gebiet die Idee durchaus liegt, der vernünftigen oder abstrakten, welche der Satz vom Grunde des Erkennens leitet, gerade entgegen. Auch findet man bekanntlich selten große Genialität mit vorherrschender Vernünftigkeit gepaart, vielmehr sind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenschaften unterworfen. Der Grund hievon ist dennoch nicht Schwäche der Vernunft, sondern theils ungewöhnliche Energie der ganzen Willenserscheinung, die das geniale Individuum ist, und welche sich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, theils

Uebergewicht der anschauenden Erkenntniß durch Sinne und Verstand über die abstrakte, daher entschiedene Richtung auf das Anschauliche, dessen bei ihnen höchst energischer Eindruck die farblosen Begriffe so sehr überstrahlt, daß nicht mehr diese, sondern jener das Handeln leitet, welches eben dadurch unvernünftig wird: demnach ist der Eindruck der Gegenwart auf sie sehr mächtig, reißt sie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenschaft. Daher auch, und überhaupt weil ihre Erkenntniß sich zum Theil dem Dienste des Willens entzogen hat, werden sie im Gespräche nicht sowohl an die Person denken, zu der, sondern mehr an die Sache, wovon sie reden, die ihnen lebhaft vorschwebt: daher werden sie für ihr Interesse zu objektiv urtheilen oder erzählen, nicht verschweigen, was klüger verschwiegen bliebe u. s. w. Daher endlich sind sie zu Monologen geneigt und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die sich wirklich dem Wahnsinn nähern. Daß Genialität und Wahnsinn eine Seite haben, wo sie an einander gränzen, ja in einander übergehen, ist oft bemerkt und sogar die dichterische Begeisterung eine Art Wahnsinn genannt worden: amabilis insania nennt sie Horaz (Od. III, 4) und „holder Wahnsinn" Wieland im Eingang zum „Oberon". Selbst Aristoteles soll, nach Seneka's Anführung (de tranq. animi, 15, 16), gesagt haben: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. Platon drückt es, im oben angeführten Mythos von der finstern Höhle (de Rep. 7), dadurch aus, daß er sagt: Diejenigen, welche außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich seienden Dinge (die Ideen) geschaut haben, können nachmals in der Höhle, weil ihre Augen der Dunkelheit entwöhnt sind, nicht mehr sehen, die Schattenbilder da unten nicht mehr recht erkennen, und werden deshalb, bei ihren Mißgriffen, von den Anderen verspottet, die nie aus dieser Höhle und von diesen Schattenbildern fortkamen. Auch sagt er im Phädros (S. 317) geradezu, daß ohne einen gewissen Wahnsinn kein ächter Dichter seyn könne, ja (S. 327) daß Jeder, welcher in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideen erkennt, als wahnsinnig erscheine. Auch Cicero führt an: Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poëtam magnum esse posse; quod idem dicit Plato (de divin. I, 37). Und endlich sagt Pope:

Great wits to madness sure are near allied,
And thin partitions do their bounds divide*).

Beſonders lehrreich in dieſer Hinſicht iſt Goethe's „Torquato Taſſo", in welchem er uns nicht nur das Leiden, das weſentliche Märtyrerthum des Genius als ſolchen, ſondern auch deſſen ſtetigen Uebergang zum Wahnſinn vor die Augen ſtellt. Endlich wird die Thatſache der unmittelbaren Berührung zwiſchen Genialität und Wahnſinn durch die Biographien ſehr genialer Menſchen, z. B. Rouſſeau's, Byron's, Alfieri's, und durch Anekdoten aus dem Leben anderer beſtätigt; theils muß ich andererſeits erwähnen, bei häufiger Beſuchung der Irrenhäuſer, einzelne Subjekte von unverkennbar großen Anlagen gefunden zu haben, deren Genialität deutlich durch den Wahnſinn durchblickte, welcher hier aber völlig die Oberhand erhalten hatte. Dieſes kann nun nicht dem Zufall zugeſchrieben werden, weil einerſeits die Anzahl der Wahnſinnigen verhältnißmäßig ſehr klein iſt, andererſeits aber ein geniales Individuum eine über alle gewöhnliche Schätzung ſeltene und nur als die größte Ausnahme in der Natur hervortretende Erſcheinung iſt; wovon man ſich allein dadurch überzeugen kann, daß man die wirklich großen Genien, welche das ganze kultivirte Europa in der ganzen alten und neuen Zeit hervorgebracht hat, wohin aber allein diejenigen zu rechnen ſind, welche Werke lieferten, die durch alle Zeiten einen bleibenden Werth für die Menſchheit behalten haben, — daß man, ſage ich, dieſe Einzelnen aufzählt und ihre Zahl vergleicht mit den 250 Millionen, welche, ſich alle dreißig Jahre erneuernd, beſtändig in Europa leben. Ja, ich will nicht unerwähnt laſſen, daß ich einige Leute von zwar nicht bedeutender, aber doch entſchiedener, geiſtiger Ueberlegenheit gekannt habe, die zugleich einen leiſen Anſtrich von Verrücktheit verriethen. Danach möchte es ſcheinen, daß jede Steigerung des Intellekts über das gewöhnliche Maaß hinaus, als eine Abnormität, ſchon zum Wahnſinn disponirt. Inzwiſchen will ich über den rein intellektuellen Grund jener Verwandtſchaft zwiſchen Genialität und Wahnſinn meine Meinung möglichſt kurz vortragen, da dieſe Erörterung allerdings zur Er-

*) Dem Wahnſinn iſt der große Geiſt verwandt,
Und Beide trennt nur eine dünne Wand.

klärung des eigentlichen Wesens der Genialität, d. h. derjenigen Geisteseigenschaft, welche allein ächte Kunstwerke schaffen kann, beitragen wird. Dies macht aber eine kurze Erörterung des Wahnsinnes selbst nothwendig*).

Eine klare und vollständige Einsicht in das Wesen des Wahnsinnes, ein richtiger und deutlicher Begriff Desjenigen, was eigentlich den Wahnsinnigen vom Gesunden unterscheidet, ist, meines Wissens, noch immer nicht gefunden. — Weder Vernunft, noch Verstand kann den Wahnsinnigen abgesprochen werden: denn sie reden und vernehmen, sie schließen oft sehr richtig; auch schauen sie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und sehen den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ein. Visionen, gleich Fieberphantasien, sind kein gewöhnliches Symptom des Wahnsinnes: das Delirium verfälscht die Anschauung, der Wahnsinn die Gedanken. Meistens nämlich irren die Wahnsinnigen durchaus nicht in der Kenntniß des unmittelbar Gegenwärtigen; sondern ihr Irrereden bezieht sich immer auf das Abwesende und Vergangene, und nur dadurch auf dessen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun scheint mir ihre Krankheit besonders das Gedächtniß zu treffen; zwar nicht so, daß es ihnen ganz fehlte: denn Viele wissen Vieles auswendig und erkennen bisweilen Personen, die sie lange nicht gesehen, wieder; sondern vielmehr so, daß der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben und keine gleichmäßig zusammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich ist. Einzelne Scenen der Vergangenheit stehen richtig da, so wie die einzelne Gegenwart; aber in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, stets die selben, zu fixen Ideen werden: dann ist es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere sind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Narrheit, fatuitas. Dieserhalb ist es so schwer, einem Wahnsinnigen, bei seinem Eintritt ins Irrenhaus, seinen frühern Lebenslauf abzufragen. Immer mehr nun vermischt sich in seinem Gedächtnisse Wahres mit Falschem. Obgleich die unmittelbare Gegenwart richtig erkannt wird, so wird sie verfälscht durch den fingirten Zusammenhang mit einer ge-

*) Hiezu Kap. 31 des zweiten Bandes.

wähnten Vergangenheit: ſie halten daher ſich ſelbſt und Andere für identiſch mit Perſonen, die bloß in ihrer fingirten Vergangenheit liegen, erkennen manche Bekannte gar nicht wieder, und haben ſo, bei richtiger Vorſtellung des gegenwärtigen Einzelnen, lauter falſche Relationen deſſelben zum Abweſenden. Erreicht der Wahnſinn einen hohen Grad, ſo entſteht völlige Gedächtnißloſigkeit, weshalb dann der Wahnſinnige durchaus keiner Rückſicht auf irgend etwas Abweſendes, oder Vergangenes fähig iſt, ſondern ganz allein durch die augenblickliche Laune, in Verbindung mit den Fiktionen, welche in ſeinem Kopf die Vergangenheit füllen, beſtimmt wird: man iſt alsdann bei ihm, wenn man ihm nicht ſtets die Uebermacht vor Augen hält, keinen Augenblick vor Mishandlung, oder Mord geſichert. — Die Erkenntniß des Wahnſinnigen hat mit der des Thieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beſchränkt ſind: aber was ſie unterſcheidet iſt dieſes: das Thier hat eigentlich gar keine Vorſtellung von der Vergangenheit als ſolcher, obwohl dieſelbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Thier wirkt, daher z. B. der Hund ſeinen frühern Herrn auch nach Jahren wiederkennt, d. h. von deſſen Anblick den gewohnten Eindruck erhält; aber von der ſeitdem verfloſſenen Zeit hat er doch keine Rückerinnerung: der Wahnſinnige dagegen trägt in ſeiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falſche, die nur für ihn exiſtirt und dies entweder allezeit, oder auch nur eben jetzt: der Einfluß dieſer falſchen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart, den doch das Thier macht. Daß heftiges geiſtiges Leiden, unerwartete entſetzliche Begebenheiten häufig Wahnſinn veranlaſſen, erkläre ich mir folgendermaaßen. Jedes ſolches Leiden iſt immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beſchränkt, alſo nur vorübergehend und inſofern noch immer nicht übermäßig ſchwer: überſchwänglich groß wird es erſt, ſofern es bleibender Schmerz iſt: aber als ſolcher iſt es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtniß: wenn nun ein ſolcher Kummer, ein ſolches ſchmerzliches Wiſſen, oder Andenken, ſo quaalvoll iſt, daß es ſchlechterdings unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde, — dann greift die dermaaßen geängſtigte Natur zum Wahnſinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der ſo ſehr gepeinigte Geiſt zerreißt

nun gleichsam den Faden seines Gedächtnisses, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet so sich von dem seine Kräfte übersteigenden geistigen Schmerz zum Wahnsinn, — wie man ein vom Brande ergriffenes Glied abnimmt und es durch ein hölzernes ersetzt. — Als Beispiel betrachte man den rasenden Ajax, den König Lear und die Ophelia: denn die Geschöpfe des ächten Genius, auf welche allein man sich hier, als allgemein bekannt, berufen kann, sind wirklichen Personen an Wahrheit gleich zu setzen: übrigens zeigt auch die häufige wirkliche Erfahrung hier durchaus das Selbe. Ein schwaches Analogon jener Art des Ueberganges vom Schmerz zum Wahnsinn ist dieses, daß wir Alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechanisch, durch irgend eine laute Aeußerung oder Bewegung zu verscheuchen, uns selbst davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerstreuen suchen. —

Sehen wir nun angegebenermaaßen den Wahnsinnigen das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene, richtig erkennen, aber den Zusammenhang, die Relationen verkennen und daher irren und irrereden; so ist eben dieses der Punkt seiner Berührung mit dem genialen Individuo: denn auch dieses, da es die Erkenntniß der Relationen, welches die gemäß dem Satze des Grundes ist, verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu sehen und zu suchen, ihr sich anschaulich aussprechendes eigentliches Wesen zu ergreifen, in Hinsicht auf welches ein Ding seine ganze Gattung repräsentirt und daher, wie Goethe sagt, ein Fall für Tausende gilt, — auch der Geniale läßt darüber die Erkenntniß des Zusammenhangs der Dinge aus den Augen: das einzelne Objekt seiner Beschauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart, erscheinen in so hellem Licht, daß gleichsam die übrigen Glieder der Kette, zu der sie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies giebt eben Phänomene, die mit denen des Wahnsinns eine längst erkannte Aehnlichkeit haben. Was im einzelnen vorhandenen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikationen geschwächt da ist, steigert die Betrachtungsweise des Genius zur Idee davon, zum Vollkommenen: er sieht daher überall Extreme, und eben dadurch geräth sein Handeln auf Extreme: er weiß das rechte Maaß nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit, und das Resultat ist das besagte. Er erkennt die

Ideen vollkommen, aber nicht die Individuen. Daher kann, wie man bemerkt hat, ein Dichter den Menſchen tief und gründlich kennen, die Menſchen aber ſehr ſchlecht; er iſt leicht zu hintergehen und ein Spiel in der Hand des Liſtigen*).

§. 37.

Obgleich nun, unſerer Darſtellung zufolge, der Genius in der Fähigkeit beſteht, unabhängig vom Satze des Grundes und daher, ſtatt der einzelnen Dinge, welche ihr Daſeyn nur in der Relation haben, die Ideen derſelben zu erkennen und dieſen gegenüber ſelbſt das Korrelat der Idee, alſo nicht mehr Individuum, ſondern reines Subjekt des Erkennens zu ſeyn; ſo muß dennoch dieſe Fähigkeit, in geringerem und verſchiedenem Grade auch allen Menſchen einwohnen; da ſie ſonſt eben ſo wenig fähig wären die Werke der Kunſt zu genießen, als ſie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit beſitzen, ja dieſe Worte für ſie keinen Sinn haben könnten. Wir müſſen daher in allen Menſchen, wenn es nicht etwan welche giebt, die durchaus keines äſthetiſchen Wohlgefallens fähig ſind, jenes Vermögen in den Dingen ihre Ideen zu erkennen, und eben damit ſich ihrer Perſönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweiſe voraus, welche ihn bei derſelben die Beſonnenheit behalten laſſen, die erfordert iſt, um das ſo Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunſtwerk iſt. Durch daſſelbe theilt er die aufgefaßte Idee den Anderen mit. Dieſe bleibt daher unverändert und die ſelbe: dabei iſt das äſthetiſche Wohlgefallen weſentlich Eines und daſſelbe, es mag durch ein Werk der Kunſt, oder unmittelbar durch die Anſchauung der Natur und des Lebens hervorgerufen ſeyn. Das Kunſtwerk iſt bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen beſteht. Daß aus dem Kunſtwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künſtler, der

*) Hiezu Kap. 32 des zweiten Bandes.

nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in ſeinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, ſie ausgeſondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslaſſung aller ſtörenden Zufälligkeiten. Der Künſtler läßt uns durch ſeine Augen in die Welt blicken. Daß er dieſe Augen hat, daß er das Weſentliche, außer allen Relationen liegende der Dinge erkennt, iſt eben die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber im Stande iſt, auch uns dieſe Gabe zu leihen, uns ſeine Augen aufzuſetzen: dies iſt das Erworbene, das Techniſche der Kunſt. Dieſerhalb nun wird, nachdem ich im Vorhergehenden das innere Weſen der äſthetiſchen Erkenntnißart in ſeinen allgemeinſten Grundlinien dargeſtellt habe, die jetzt folgende nähere philoſophiſche Betrachtung des Schönen und Erhabenen Beide in der Natur und in der Kunſt zugleich erörtern, ohne dieſe weiter zu trennen. Was im Menſchen vorgeht, wann ihn das Schöne, wann ihn das Erhabene rührt, werden wir zunächſt betrachten: ob er dieſe Rührung unmittelbar aus der Natur, aus dem Leben ſchöpft, oder nur durch die Vermittelung der Kunſt ihrer theilhaft wird, begründet keinen weſentlichen, ſondern nur einen äußerlichen Unterſchied.

§. 38.

Wir haben in der äſthetiſchen Betrachtungsweiſe zwei unzertrennliche Beſtandtheile gefunden: die Erkenntniß des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, ſondern als Platoniſcher Idee, d. h. als beharrender Form dieſer ganzen Gattung von Dingen; ſodann das Selbſtbewußtſeyn des Erkennenden, nicht als Individuums, ſondern als reinen, willenloſen Subjekts der Erkenntniß. Die Bedingung, unter welcher beide Beſtandtheile immer vereint eintreten, war das Verlaſſen der an den Satz vom Grund gebundenen Erkenntnißweiſe, welche hingegen zum Dienſte des Willens, wie auch zur Wiſſenſchaft, die allein taugliche iſt. — Auch das Wohlgefallen, das durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, werden wir aus jenen beiden Beſtandtheilen hervorgehen ſehen, und zwar bald mehr aus dem einen, bald mehr aus dem andern, je nachdem der Gegenſtand der äſthetiſchen Kontemplation iſt.

Alles Wollen entſpringt aus Bedürfniß, alſo aus Mangel,

alſo aus Leiden. Dieſem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunſch, der erfüllt wird, bleiben wenigſtens zehn verſagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehen ins Unendliche; die Erfüllung iſt kurz und kärglich gemeſſen. Sogar aber iſt die endliche Befriedigung ſelbſt nur ſcheinbar: der erfüllte Wunſch macht gleich einem neuen Platz: jener iſt ein erkannter, dieſer noch ein unerkannter Irrthum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: ſondern es gleicht immer nur dem Almoſen, das dem Bettler zugeworfen, ſein Leben heute friſtet, um ſeine Quaal auf Morgen zu verlängern. — Darum nun, ſolange unſer Bewußtſeyn von unſerm Willen erfüllt iſt, ſolange wir dem Drange der Wünſche, mit ſeinem ſteten Hoffen und Fürchten, hingegeben ſind, ſolange wir Subjekt des Wollens ſind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück, noch Ruhe. Ob wir jagen, oder fliehen, Unheil fürchten, oder nach Genuß ſtreben, iſt im Weſentlichen einerlei: die Sorge für den ſtets fordernden Willen, gleichviel in welcher Geſtalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtſeyn; ohne Ruhe aber iſt durchaus kein wahres Wohlſeyn möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beſtändig auf dem drehenden Rade des Ixion, ſchöpft immer im Siebe der Danaiden, iſt der ewig ſchmachtende Tantalus.

Wann aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endloſen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienſte des Willens entreißt, die Aufmerkſamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, ſondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, alſo ohne Intereſſe, ohne Subjektivität, rein objektiv ſie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, ſofern ſie bloß Vorſtellungen, nicht ſofern ſie Motive ſind: dann iſt die auf jenem erſten Wege des Wollens immer geſuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von ſelbſt eingetreten, und uns iſt völlig wohl. Es iſt der ſchmerzensloſe Zuſtand, den Epikuros als das höchſte Gut und als den Zuſtand der Götter pries: denn wir ſind, für jenen Augenblick, des ſchnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion ſteht ſtill.

Dieſer Zuſtand iſt aber eben der, welchen ich oben beſchrieb

als erforderlich zur Erkenntniß der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehen in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller Individualität, Aufhebung der dem Satz vom Grunde folgenden und nur Relationen fassenden Erkenntnißweise, wobei zugleich und unzertrennlich das angeschaute einzelne Ding zur Idee seiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenlosen Erkennens sich erhebt, und nun Beide als solche nicht mehr im Strome der Zeit und aller anderen Relationen stehen. Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker, oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht.

Innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung diesen Zustand hervorrufen. Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche solche rein objektive Anschauung auf die unbedeutendesten Gegenstände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geistesruhe im Stillleben hinstellten, welches der ästhetische Beschauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, stillen, willensfreien Gemüthszustand des Künstlers vergegenwärtigt, der nöthig war, um so unbedeutende Dinge so objektiv anzuschauen, so aufmerksam zu betrachten und diese Anschauung so besonnen zu wiederholen: und indem das Bild auch ihn zur Theilnahme an solchem Zustand auffordert, wird seine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegensatz der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemüthsverfassung, in der er sich eben befindet. Im selben Geiste haben oft Landschaftsmaler, besonders Ruisdael, höchst unbedeutende landschaftliche Gegenstände gemalt, und dadurch die selbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht.

So viel leistet ganz allein die innere Kraft eines künstlerischen Gemüthes: aber erleichtert und von Außen befördert wird jene rein objektive Gemüthsstimmung durch entgegenkommende Objekte, durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle der schönen Natur. Ihr gelingt es, so oft sie mit einem Male unserm Blicke sich aufthut, fast immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjektivität, dem Sklavendienste des Willens zu entreißen und in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen. Darum wird auch der von Leidenschaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet:

der Sturm der Leidenſchaften, der Drang des Wunſches und der Furcht und alle Quaal des Wollens ſind dann ſogleich auf eine wundervolle Art beſchwichtigt. Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgeriſſen, uns dem reinen willenloſen Erkennen hingegeben haben, ſind wir gleichſam in eine andere Welt getreten, wo Alles, was unſern Willen bewegt und dadurch uns ſo heftig erſchüttert, nicht mehr iſt. Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus dem Allen eben ſo ſehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück ſind verſchwunden: wir ſind nicht mehr das Individuum, es iſt vergeſſen, ſondern nur noch reines Subjekt der Erkenntniß: wir ſind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Weſen blickt, im Menſchen allein aber völlig frei vom Dienſte des Willens werden kann, wodurch aller Unterſchied der Individualität ſo gänzlich verſchwindet, daß es alsdann einerlei iſt, ob das ſchauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Gränze mit hinüber genommen. So nahe liegt uns beſtändig ein Gebiet, auf welchem wir allem unſerm Jammer gänzlich entronnen ſind; aber wer hat die Kraft, ſich lange darauf zu erhalten? Sobald irgend eine Beziehung eben jener alſo rein angeſchauten Objekte zu unſerm Willen, zu unſerer Perſon, wieder ins Bewußtſeyn tritt, hat der Zauber ein Ende: wir fallen zurück in die Erkenntniß, welche der Satz vom Grunde beherrſcht, erkennen nun nicht mehr die Idee, ſondern das einzelne Ding, das Glied einer Kette, zu der auch wir gehören, und wir ſind allem unſerm Jammer wieder hingegeben. — Die meiſten Menſchen ſtehen, weil ihnen Objektivität, d. i. Genialität, gänzlich abgeht, faſt immer auf dieſem Standpunkt. Daher ſind ſie nicht gern allein mit der Natur: ſie brauchen Geſellſchaft, wenigſtens ein Buch. Denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienſtbar: ſie ſuchen daher an den Gegenſtänden nur die etwanige Beziehung auf ihren Willen, und bei Allem, was keine ſolche Beziehung hat, ertönt in ihrem Innern, gleichſam wie ein Grundbaß, ein beſtändiges, troſtloſes „Es hilft mir nichts“: dadurch erhält in der Einſamkeit auch die ſchönſte Umgebung ein ödes, finſteres, fremdes, feindliches Anſehen für ſie.

Jene Seeligkeit des willenloſen Anſchauens iſt es endlich

auch, welche über die Vergangenheit und Entfernung einen so wundersamen Zauber verbreitet und sie in so sehr verschönerndem Lichte uns darstellt, durch eine Selbsttäuschung. Denn indem wir längst vergangene Tage, an einem fernen Orte verlebt, uns vergegenwärtigen, sind es die Objekte allein, welche unsere Phantasie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das seine unheilbaren Leiden damals eben so wohl mit sich herumtrug, wie jetzt: aber diese sind vergessen, weil sie seitdem schon oft andern Platz gemacht haben. Nun wirkt die objektive Anschauung in der Erinnerung eben so, wie die gegenwärtige wirken würde, wenn wir es über uns vermöchten, uns willensfrei ihr hinzugeben. Daher kommt es, daß besonders wann mehr als gewöhnlich irgend eine Noth uns beängstiget, die plötzliche Erinnerung an Scenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt. Bloß das Objektive, nicht das Individuell-Subjektive ruft die Phantasie zurück, und wir bilden uns ein, daß jenes Objektive damals eben so rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt vor uns gestanden habe, wie jetzt sein Bild in der Phantasie: da doch vielmehr die Beziehung der Objekte auf unser Wollen uns damals Quaal schuf, so gut wie jetzt. Wir können durch die gegenwärtigen Objekte eben so wohl, wie durch die entfernten, uns allen Leiden entziehen, sobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derselben erheben und so die Illusion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir selbst gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbst entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins, und so fremd unsere Noth ihnen ist, so fremd ist sie, in solchen Augenblicken, uns selbst. Die Welt als Vorstellung ist dann allein noch übrig, und die Welt als Wille ist verschwunden.

Durch alle diese Betrachtungen wünsche ich deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Antheil sei, den am ästhetischen Wohlgefallen die subjektive Bedingung desselben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Willens, das Vergessen seines Selbst als Individuums und die Erhöhung des Bewußtseyns zum reinen, willenlosen, zeitlosen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens. Mit dieser subjektiven Seite der ästhetischen Beschauung tritt als nothwendi-

ges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derſelben ein, die intuitive Auffaſſung der Platoniſchen Idee. Bevor wir uns aber zur nähern Betrachtung dieſer und zu den Leiſtungen der Kunſt in Beziehung auf dieſelbe wenden, iſt es zweckmäßiger, noch etwas bei der ſubjektiven Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens zu verweilen, um deren Betrachtung durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derſelben entſtehenden Eindrucks des Erhabenen zu vollenden. Danach wird unſere Unterſuchung des äſthetiſchen Wohlgefallens, durch die Betrachtung der objektiven Seite deſſelben, ihre ganze Vollſtändigkeit erhalten.

Dem Bisherigen aber gehören zuvor noch folgende Bemerkungen an. Das Licht iſt das Erfreulichſte der Dinge: es iſt das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden. In allen Religionen bezeichnet es das ewige Heil, und die Finſterniß die Verdammniß. Ormuzd wohnt im reinſten Lichte, Ahriman in ewiger Nacht. In Dante's Paradieſe ſieht es ungefähr aus wie im Vauxhall zu London, indem alle ſeeligen Geiſter daſelbſt als Lichtpunkte erſcheinen, die ſich zu regelmäßigen Figuren zuſammenſtellen. Die Abweſenheit des Lichtes macht uns unmittelbar traurig; ſeine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn ſie transparent ſind, den höchſten Grad erreicht. Dies Alles kommt allein daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe iſt, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen affizirt. Denn das Sehen iſt gar nicht, wie die Affektion der anderen Sinne, an ſich, unmittelbar und durch ſeine ſinnliche Wirkung, einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung im Organ fähig, d. h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen: ſondern erſt die im Verſtande entſpringende Anſchauung kann eine ſolche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör iſt dies anders: Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar ſinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm ſeyn. Das Getaſt, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes Eines, iſt dieſem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen: doch giebt es noch ein ſchmerz- und wolluſtloſes Taſten. Gerüche aber ſind

immer angenehm oder unangenehm: Geschmäcke noch mehr. Die beiden letzteren Sinne sind also am meisten mit dem Willen inquinirt: daher sind sie immer die unedelsten und von Kant die subjektiven Sinne genannt worden. Die Freude über das Licht ist also in der That nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinsten und vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise und als solche daraus abzuleiten, daß das reine von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchst erfreulich ist und schon als solches einen großen Antheil am ästhetischen Genusse hat. — Aus dieser Ansicht des Lichtes ist wieder die unglaublich große Schönheit abzuleiten, die wir der Abspiegelung der Objekte im Wasser zuerkennen. Jene leichteste, schnellste, feinste Art der Einwirkung von Körpern auf einander, sie, der auch wir die bei weitem vollkommenste und reinste unserer Wahrnehmungen verdanken: die Einwirkung mittelst zurückgeworfener Lichtstrahlen: diese wird uns hier ganz deutlich, übersehbar und vollständig, in Ursache und Wirkung, und zwar im Großen, vor die Augen gebracht: daher unsere ästhetische Freude darüber, welche, der Hauptsache nach, ganz im subjektiven Grunde des ästhetischen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und seine Wege ist*).

§. 39.

An alle diese Betrachtungen nun, welche den subjektiven Theil des ästhetischen Wohlgefallens hervorheben sollen, also dieses Wohlgefallen, sofern es Freude über das bloße, anschauliche Erkennen als solches, im Gegensatz des Willens, ist, — schließt sich, als unmittelbar damit zusammenhängend, folgende Erklärung derjenigen Stimmung, welche man das Gefühl des Erhabenen genannt hat.

Es ist schon oben bemerkt, daß das Versetzen in den Zustand des reinen Anschauens am leichtesten eintritt, wenn die Gegenstände demselben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich bestimmte und deutliche Gestalt leicht zu Repräsentanten ihrer Ideen werden, worin eben die Schönheit, im

*) Hiezu Kap. 33 des zweiten Bandes.

objektiven Sinne, beſteht. Vor Allem hat die ſchöne Natur dieſe Eigenſchaft und gewinnt dadurch ſelbſt dem Unempfindlichſten wenigſtens ein flüchtiges äſthetiſches Wohlgefallen ab: ja, es iſt ſo auffallend, wie beſonders die Pflanzenwelt zur äſthetiſchen Betrachtung auffordert und ſich gleichſam derſelben aufdringt, daß man ſagen möchte, dieſes Entgegenkommen ſtände damit in Verbindung, daß dieſe organiſchen Weſen nicht ſelbſt, wie die thieriſchen Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntniß ſind, daher ſie des fremden verſtändigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorſtellung einzutreten, weshalb ſie gleichſam nach dieſem Eintritt ſich ſehnten, um wenigſtens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar verſagt iſt. Ich laſſe übrigens dieſen gewagten und vielleicht an Schwärmerei gränzenden Gedanken ganz und gar dahingeſtellt ſeyn, da nur eine ſehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann*). Solange nun dieſes Entgegenkommen der Natur, die Bedeutſamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualiſirten Ideen uns leicht anſprechen, es iſt, die uns aus der dem Willen dienſtbaren Erkenntniß bloßer Relationen in die äſthetiſche Kontemplation verſetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt: ſo lange iſt es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit was erregt iſt. Wenn nun aber eben jene Gegenſtände, deren bedeutſame Geſtalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menſchlichen Willen überhaupt, wie er in ſeiner Objektität, dem menſchlichen Leibe, ſich darſtellt, ein feindliches Verhältniß haben, ihm entgegen ſind, durch ihre allen Widerſtand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieſes ſich auf-

*) Um ſo mehr erfreut und überraſcht mich jetzt, 40 Jahre nachdem ich obigen Gedanken ſo ſchüchtern und zaudernd hingeſchrieben habe, die Entdeckung, daß ſchon der heilige Auguſtinus ihn ausgeſprochen hat: Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. (De civ. Dei, XI, 27.)

dringende feindliche Verhältniß zu ſeinem Willen ſeine Aufmerkſamkeit richtet; ſondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, ſich mit Bewußtſeyn davon abwendet, indem er ſich von ſeinem Willen und deſſen Verhältniſſen gewaltſam losreißt und allein der Erkenntniß hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenſtände als reines willensloſes Subjekt des Erkennens ruhig kontemplirt, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffaſſend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über ſich ſelbſt, ſeine Perſon, ſein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen, er iſt im Zuſtand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den ſolchen Zuſtand veranlaſſenden Gegenſtand erhaben. Was alſo das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterſcheidet, iſt dieſes: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. deſſen die Erkenntniß ſeiner Idee erleichternde Beſchaffenheit, den Willen und die ſeinem Dienſte fröhnende Erkenntniß der Relationen, ohne Widerſtand und daher unmerklich aus dem Bewußtſeyn entfernte und daſſelbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ, ſo daß ſelbſt keine Erinnerung an den Willen nachbleibt: hingegen bei dem Erhabenen iſt jener Zuſtand des reinen Erkennens allererſt gewonnen durch ein bewußtes und gewaltſames Losreißen von den als ungünſtig erkannten Beziehungen deſſelben Objekts zum Willen, durch ein freies, von Bewußtſeyn begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn ſich beziehende Erkenntniß. Dieſe Erhebung muß mit Bewußtſeyn nicht nur gewonnen, ſondern auch erhalten werden und iſt daher von einer ſteten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunſch, ſondern an das menſchliche Wollen überhaupt, ſofern es durch ſeine Objektität, den menſchlichen Leib, allgemein ausgedrückt iſt. Träte ein realer einzelner Willensakt ins Bewußtſeyn, durch wirkliche, perſönliche Bedrängniß und Gefahr vom Gegenſtande; ſo würde der alſo wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verloren gehen, indem er der Angſt Platz macht, in welcher das Streben des Individuums, ſich zu retten, jeden andern Gedanken

verdrängte. — Einige Beiſpiele werden ſehr viel beitragen, dieſe Theorie des Aeſthetiſch-Erhabenen deutlich zu machen und außer Zweifel zu ſetzen; zugleich werden ſie die Verſchiedenheit der Grade jenes Gefühls des Erhabenen zeigen. Denn da daſſelbe mit dem des Schönen in der Hauptbeſtimmung, dem reinen, willensfreien Erkennen und der mit demſelben nothwendig eintretenden Erkenntniß der außer aller durch den Satz des Grundes beſtimmten Relation ſtehenden Ideen, Eines iſt und nur durch einen Zuſatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältniß eben des kontemplirten Objekts zum Willen überhaupt, ſich vom Gefühl des Schönen unterſcheidet; ſo entſtehen, je nachdem dieſer Zuſatz ſtark, laut, dringend, nah, oder nur ſchwach, fern, bloß angedeutet iſt, mehrere Grade des Erhabenen, ja, Uebergänge des Schönen zum Erhabenen. Ich halte es der Darſtellung angemeſſener, dieſe Uebergänge und überhaupt die ſchwächeren Grade des Eindrucks des Erhabenen zuerſt in Beiſpielen vor die Augen zu bringen, obwohl Diejenigen, deren äſthetiſche Empfänglichkeit überhaupt nicht ſehr groß und deren Phantaſie nicht lebhaft iſt, bloß die ſpäter folgenden Beiſpiele der höheren, deutlicheren Grade jenes Eindrucks verſtehen werden, an welche allein ſie ſich daher zu halten und die zuerſt anzuführenden Beiſpiele der ſehr ſchwachen Grade des beſagten Eindrucks auf ſich beruhen zu laſſen haben.

Wie der Menſch zugleich ungeſtümer und finſterer Drang des Wollens (bezeichnet durch den Pol der Genitalien als ſeinen Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns) iſt; ſo iſt, dieſem Gegenſatz entſprechend, die Sonne zugleich Quelle des Lichtes, der Bedingung zur vollkommenſten Erkenntnißart, und eben dadurch des erfreulichſten der Dinge, — und Quelle der Wärme, der erſten Bedingung des Lebens, d. i. aller Erſcheinung des Willens auf den höheren Stufen derſelben. Was daher für den Willen die Wärme, das iſt für die Erkenntniß das Licht. Das Licht iſt eben daher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntniß jedes ſchönen Gegenſtandes den entſchiedenſten Einfluß: ſeine Anweſenheit überhaupt iſt unerläßliche Bedingung; ſeine günſtige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönſten. Vor allem Andern aber wird das Schöne der Baukunſt durch ſeine Gunſt erhöht, durch welche jedoch ſelbſt

das Unbedeutendeste zum schönsten Gegenstande wird. — Sehen wir nun im strengen Winter, bei der allgemeinen Erstarrung der Natur, die Strahlen der niedrig stehenden Sonne von steinernen Massen zurückgeworfen, wo sie erleuchten, ohne zu wärmen, also nur der reinsten Erkenntnißweise, nicht dem Willen günstig sind; so versetzt die Betrachtung der schönen Wirkung des Lichtes auf diese Massen, uns, wie alle Schönheit, in den Zustand des reinen Erkennens, der jedoch hier durch die leise Erinnerung an den Mangel der Erwärmung durch eben jene Strahlen, also des belebenden Prinzips, schon ein gewisses Erheben über das Interesse des Willens verlangt, eine leise Aufforderung zum Verharren im reinen Erkennen, mit Abwendung von allem Wollen, enthält, eben dadurch aber ein Uebergang vom Gefühl des Schönen zu dem des Erhabenen ist. Es ist der schwächste Anhauch des Erhabenen am Schönen, welches letztere selbst hier nur in geringem Grade hervortritt. Ein fast noch eben so schwaches Beispiel ist folgendes.

Versetzen wir uns in eine sehr einsame Gegend, mit unbeschränktem Horizont, unter völlig wolkenlosem Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Thiere, keine Menschen, keine bewegte Gewässer, die tiefste Stille; — so ist solche Umgebung wie ein Aufruf zum Ernst, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und dessen Dürftigkeit: eben dieses aber giebt schon einer solchen, bloß einsamen und tiefruhenden Umgebung einen Anstrich des Erhabenen. Denn weil sie für den des steten Strebens und Erreichens bedürftigen Willen keine Objekte darbietet, weder günstige noch ungünstige, so bleibt nur der Zustand der reinen Kontemplation übrig, und wer dieser nicht fähig ist, wird der Leere des nichtbeschäftigten Willens, der Qual der Langenweile, mit beschämender Herabsetzung Preis gegeben. Sie giebt insofern ein Maaß unseres eigenen intellektualen Werthes, für welchen überhaupt der Grad unserer Fähigkeit zum Ertragen, oder Lieben der Einsamkeit ein guter Maaßstab ist. Die geschilderte Umgebung giebt also ein Beispiel des Erhabenen in niedrigem Grad, indem in ihr dem Zustand des reinen Erkennens, in seiner Ruhe und Allgenugsamkeit, als Kontrast, eine Erinnerung an die Abhängigkeit und Armsäligkeit des eines steten Treibens bedürftigen Willens beigemischt ist. — Dies ist die Gattung

des Erhabenen, welche dem Anblick der endlosen Prärien im Innern Nord-Amerikas nachgerühmt wird.

Lassen wir nun aber eine solche Gegend auch der Pflanzen entblößt seyn und nur nackte Felsen zeigen; so wird, durch die gänzliche Abwesenheit des zu unserer Subsistenz nöthigen Organischen, der Wille schon geradezu beängstigt: die Oede gewinnt einen furchtbaren Charakter; unsere Stimmung wird mehr tragisch: die Erhebung zum reinen Erkennen geschieht mit entschiedenerem Losreißen vom Interesse des Willens, und indem wir im Zustande des reinen Erkennens beharren, tritt das Gefühl des Erhabenen deutlich hervor.

In noch höherem Grade kann es folgende Umgebung veranlassen. Die Natur in stürmischer Bewegung; Helldunkel, durch drohende schwarze Gewitterwolken; ungeheure, nackte, herabhängende Felsen, welche durch ihre Verschränkung die Aussicht verschließen; rauschende schäumende Gewässer; gänzliche Oede; Wehklage der durch die Schluchten streichenden Luft. Unsere Abhängigkeit, unser Kampf mit der feindlichen Natur, unser darin gebrochener Wille, tritt uns jetzt anschaulich vor Augen: so lange aber nicht die persönliche Bedrängniß die Oberhand gewinnt, sondern wir in ästhetischer Beschauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens, das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerschüttert, nicht mitgetroffen (unconcerned), an eben den Gegenständen, welche dem Willen drohend und furchtbar sind, die Ideen auf. In diesem Kontrast eben liegt das Gefühl des Erhabenen.

Aber noch mächtiger wird der Eindruck, wenn wir den Kampf der empörten Naturkräfte im Großen vor Augen haben, wenn in jener Umgebung ein fallender Strom durch sein Toben uns die Möglichkeit die eigene Stimme zu hören benimmt; — oder wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere stehen: häuserhohe Wellen steigen und sinken, gewaltsam gegen schroffe Uferklippen geschlagen, spritzen sie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus schwarzen Wolken zucken und Donnerschläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerschütterten Zuschauer dieses Auftritts die Duplicität seines Bewußtseyns die höchste Deutlichkeit: er empfindet sich

zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, welches, als Bedingung des Objekts, der Träger eben dieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöthen. Es ist der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht.

Auf ganz andere Weise kann er entstehen bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu Nichts verkleinert. Wir können die erstere Art das Dynamisch-, die zweite das Mathematisch-Erhabene nennen, Kants Benennungen und seine richtige Eintheilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Wesens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen und weder moralischen Reflexionen, noch Hypostasen aus der scholastischen Philosophie einen Antheil dabei zugestehen.

Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verflossenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen, — oder auch, wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten wirklich vor Augen bringt, und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtseyn eindringt, — so fühlen wir uns selbst zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ocean, dahin schwinden, in Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtseyn, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung dasind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der nothwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch

ihre Abhängigkeit von uns. — Dieſes Alles kommt jedoch nicht ſofort in die Reflexion, ſondern zeigt ſich als ein nur gefühltes Bewußtſeyn, daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philoſophie deutlich macht), mit der Welt Eines iſt und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, ſondern gehoben wird. Es iſt das gefühlte Bewußtſeyn Deſſen, was die Upaniſchaden der Veden in ſo mannigfaltigen Wendungen wiederholt ausſprechen, vorzüglich in dem ſchon oben beigebrachten Spruch: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 122). Es iſt Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.

Auf eine ganz unmittelbare Weiſe erhalten wir dieſen Eindruck des Mathematiſch-Erhabenen ſchon durch einen Raum, der zwar gegen das Weltgebäude betrachtet klein iſt, der aber dadurch daß er uns unmittelbar ganz wahrnehmbar geworden iſt, nach allen drei Dimenſionen mit ſeiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreicht, das Maaß unſers eigenen Leibes faſt unendlich klein zu machen. Dies kann ein für die Wahrnehmung leerer Raum nie, daher nie ein offener, ſondern nur ein durch die Begränzung nach allen Dimenſionen unmittelbar wahrnehmbarer, alſo ein ſehr hohes und großes Gewölbe, wie das der Peterskirche in Rom, oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabenen entſteht hier durch das Innewerden des verſchwindenden Nichts unſeres eigenen Leibes vor einer Größe, die andererſeits ſelbſt wieder nur in unſerer Vorſtellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt ſind, alſo hier wie überall durch den Kontraſt der Unbedeutſamkeit und Abhängigkeit unſeres Selbſt als Individuums, als Willenserſcheinung, gegen das Bewußtſeyn unſerer als reinen Subjekts des Erkennens. Selbſt das Gewölbe des geſtirnten Himmels wirkt, wenn es ohne Reflexion betrachtet wird, nur eben ſo wie jenes ſteinerne Gewölbe, und nicht mit ſeiner wahren, ſondern nur mit ſeiner ſcheinbaren Größe. — Manche Gegenſtände unſerer Anſchauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß, ſowohl vermöge ihrer räumlichen Größe, als ihres hohen Alters, alſo ihrer zeitlichen Dauer, wir ihnen gegenüber uns zu Nichts verkleinert fühlen, und dennoch im Genuſſe ihres Anblicks ſchwelgen: der Art ſind

sehr hohe Berge, Aegyptische Pyramiden, kolossale Ruinen von hohem Alterthume.

Ja, auch auf das Ethische läßt unsere Erklärung des Erhabenen sich übertragen, nämlich auf Das, was man als den erhabenen Charakter bezeichnet. Auch dieser nämlich entspringt daraus, daß der Wille nicht erregt wird durch Gegenstände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen; sondern das Erkennen auch dabei die Oberhand behält. Ein solcher Charakter wird demnach die Menschen rein objektiv betrachten, nicht aber nach den Beziehungen, welche sie zu seinem Willen haben könnten: er wird z. B. ihre Fehler, sogar ihren Haß und ihre Ungerechtigkeit gegen ihn selbst, bemerken, ohne dadurch seinerseits zum Haß erregt zu werden; er wird ihr Glück ansehen, ohne Neid zu empfinden; er wird ihre guten Eigenschaften erkennen, ohne jedoch nähere Verbindung mit ihnen zu wünschen; er wird die Schönheit der Weiber wahrnehmen, ohne ihrer zu begehren. Sein persönliches Glück oder Unglück wird ihn nicht stark affiziren, vielmehr wird er seyn, wie Hamlet den Horatio beschreibt:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks, etc. (A. 3. sc. 2.) *)

Denn er wird in seinem eigenen Lebenslauf und dessen Unfällen weniger sein individuelles, als das Loos der Menschheit überhaupt erblicken, und demnach sich dabei mehr erkennend als leidend verhalten.

§. 40.

Weil die Gegensätze sich erläutern, mag hier die Bemerkung ihre Stelle finden, daß das eigentliche Gegentheil des Erhabenen etwas ist, was man auf den ersten Blick wohl nicht dafür erkennt: das Reizende. Ich verstehe aber hierunter Dasjenige,

*) Denn du warst stets als hättest,
Indem dich Alles traf, du nichts zu leiden:
Des Schicksals Schläge und Geschenke hast
Mit gleichem Dank du hingenommen, u. s. w.

was den Willen, dadurch daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung, unmittelbar vorhält, aufregt. — Entſtand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünſtiger Gegenſtand Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine ſtete Abwendung vom Willen und Erhebung über ſein Intereſſe erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; ſo zieht dagegen das Reizende den Beſchauer aus der reinen Kontemplation, die zu jeder Auffaſſung des Schönen erfordert iſt, herab, indem es ſeinen Willen, durch denſelben unmittelbar zuſagende Gegenſtände, nothwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, ſondern zum bedürftigen, abhängigen Subjekt des Wollens wird. — Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heitern Art reizend nennt, iſt ein, durch Mangel an richtiger Unterſcheidung, zu weit gefaßter Begriff, den ich ganz bei Seite ſetzen, ja misbilligen muß. — Im angegebenen und erklärten Sinn aber, finde ich im Gebiete der Kunſt nur zwei Arten des Reizenden und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stillleben der Niederländer, wenn es ſich dahin verirrt, daß die dargeſtellten Gegenſtände Eßwaaren ſind, die durch ihre täuſchende Darſtellung nothwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens iſt, die jeder äſthetiſchen Kontemplation des Gegenſtandes ein Ende macht. Gemaltes Obſt iſt noch zuläſſig, da es als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe als ein ſchönes Naturprodukt ſich darbietet, ohne daß man geradezu genöthigt iſt, an ſeine Eßbarkeit zu denken; aber leider finden wir oft, mit täuſchender Natürlichkeit, aufgetiſchte und zubereitete Speiſen, Auſtern, Heringe, Seekrebſe, Butterbrod, Bier, Wein u. ſ. w., was ganz verwerflich iſt. — In der Hiſtorienmalerei und Bildhauerei beſteht das Reizende in nackten Geſtalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beſchauer Lüſternheit zu erregen, wodurch die rein äſthetiſche Betrachtung ſogleich aufgehoben, alſo dem Zweck der Kunſt entgegengearbeitet wird. Dieſer Fehler entſpricht ganz und gar dem ſoeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken ſind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Geſtalten, faſt immer davon frei, weil der Künſtler ſelbſt mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiſte

sie schuf, nicht im Geiste subjektiver, schnöder Begierde. — Das Reizende ist also in der Kunst überall zu vermeiden.

Es giebt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher, als das eben erörterte Positiv-Reizende ist: und dieses ist das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende erweckt es den Willen des Beschauers und zerstört dadurch die rein ästhetische Betrachtung. Aber es ist ein heftiges Nichtwollen, ein Widerstreben, was dadurch angeregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenstände seines Abscheus vorhält. Daher hat man von je erkannt, daß es in der Kunst durchaus unzulässig sei, wo doch selbst das Häßliche, solange es nicht ekelhaft ist, an der rechten Stelle gelitten werden kann, wie wir weiter unten sehen werden.

§. 41.

Der Gang unserer Betrachtung hat es nothwendig gemacht, die Erörterung des Erhabenen hier einzuschalten, wo die des Schönen erst zur Hälfte, bloß ihrer einen, der subjektiven, Seite nach vollendet war. Denn eben nur eine besondere Modifikation dieser subjektiven Seite war es, die das Erhabene vom Schönen unterschied. Ob nämlich der Zustand des reinen willenlosen Erkennens, den jede ästhetische Kontemplation voraussetzt und fordert, sich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerstand, durch bloßes Verschwinden des Willens aus dem Bewußtseyn, wie von selbst einfand; oder ob derselbe erst errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplirte Gegenstand selbst ein ungünstiges, feindliches Verhältniß hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde; — dies ist der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen. Im Objekte sind beide nicht wesentlich unterschieden: denn in jedem Falle ist das Objekt der ästhetischen Betrachtung nicht das einzelne Ding, sondern die in demselben zur Offenbarung strebende Idee, d. h. adäquate Objektität des Willens auf einer bestimmten Stufe: ihr nothwendiges, wie sie selbst, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat ist das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum ist, welche beide im Gebiete des Satzes vom Grunde liegen.

Indem wir einen Gegenſtand ſchön nennen, ſprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unſerer äſthetiſchen Betrachtung iſt, welches zweierlei in ſich ſchließt, einerſeits nämlich, daß ſein Anblick uns objektiv macht, d. h. daß wir in der Betrachtung deſſelben nicht mehr unſerer als Individuen, ſondern als reinen willenloſen Subjekts des Erkennens uns bewußt ſind; und andererſeits, daß wir im Gegenſtande nicht das einzelne Ding, ſondern eine Idee erkennen, welches nur geſchehen kann, ſofern unſere Betrachtung des Gegenſtandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben iſt, nicht ſeiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unſer Wollen zuſammenhängt) nachgeht, ſondern auf dem Objekte ſelbſt ruhet. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als nothwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtſeyn, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterſchied ſogleich verſchwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen ſeinen Geſtaltungen völlig fremd ſind und außerhalb der durch ihn geſetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der ſteten Bewegung und Succeſſion der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Daher, wenn ich z. B. einen Baum äſthetiſch, d. h. mit künſtleriſchen Augen betrachte, alſo nicht ihn, ſondern ſeine Idee erkenne, es ſofort ohne Bedeutung iſt, ob es dieſer Baum oder ſein vor tauſend Jahren blühender Vorfahr iſt, und eben ſo ob der Betrachter dieſes, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum iſt; mit dem Satz vom Grunde iſt das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben und nichts bleibt übrig, als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zuſammen die adäquate Objektität des Willens auf dieſer Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit, ſondern auch dem Raum iſt die Idee enthoben: denn nicht die mir vorſchwebende räumliche Geſtalt, ſondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derſelben, ihr innerſtes Weſen, das ſich mir aufſchließt und mich anſpricht, iſt eigentlich die Idee und kann ganz das Selbe ſeyn, bei großem Unterſchied der räumlichen Verhältniſſe der Geſtalt.

Da nun einerſeits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererſeits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe ſeiner

Objektität, erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding schön. — Daß auch das Unbedeutendeste die rein objektive und willenlose Betrachtung zuläßt und dadurch sich als schön bewährt, bezeugt das schon oben (§. 38) in dieser Hinsicht erwähnte Stillleben der Niederländer. Schöner ist aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objective Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt, wo wir es dann sehr schön nennen. Dies ist der Fall theils dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das sehr deutliche, rein bestimmte, durchaus bedeutsame Verhältniß seiner Theile die Idee seiner Gattung rein ausspricht und durch in ihm vereinigte Vollständigkeit aller seiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derselben vollkommen offenbart, so daß es dem Betrachter den Uebergang vom einzelnen Ding zur Idee und eben damit auch den Zustand der reinen Beschaulichkeit sehr erleichtert; theils liegt jener Vorzug besonderer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee selbst, die uns aus ihm anspricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielsagend sey. Darum ist der Mensch vor allem Andern schön und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst. Menschliche Gestalt und menschlicher Ausdruck sind das bedeutendeste Objekt der bildenden Kunst, so wie menschliches Handeln das bedeutendeste Objekt der Poesie. — Es hat aber dennoch jedes Ding seine eigenthümliche Schönheit: nicht nur jedes Organische und in der Einheit einer Individualität sich darstellende; sondern auch jedes Unorganische, Formlose, ja jedes Artefakt. Denn alle diese offenbaren die Ideen, durch welche der Wille sich auf den untersten Stufen objektivirt, geben gleichsam die tiefsten, verhallenden Baßtöne der Natur an. Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Licht u. s. w. sind die Ideen, welche sich in Felsen, Gebäuden, Gewässern aussprechen. Die schöne Gartenkunst und Baukunst können nichts weiter, als ihnen helfen, jene ihre Eigenschaften deutlich, vielseitig und vollständig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, sich rein auszusprechen, wodurch sie eben zur ästhetischen Beschauung auffordern und dieselbe erleichtern. Dies leisten dagegen schlechte Gebäude und Gegenden, welche die Natur vernachlässigte oder die Kunst verdarb, wenig oder gar nicht: dennoch können auch aus ihnen jene allgemeinen Grundideen der Natur nicht ganz

verſchwinden. Den ſie ſuchenden Betrachter ſprechen ſie auch hier an, und ſelbſt ſchlechte Gebäude u. dgl. ſind noch einer äſthetiſchen Betrachtung fähig: die Ideen der allgemeinſten Eigenſchaften ihres Stoffes ſind noch in ihnen erkennbar, nur daß die ihnen künſtlich gegebene Form kein Erleichterungsmittel, ja vielmehr ein Hinderniß iſt, das die äſthetiſche Betrachtung erſchwert. Auch Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideen: nur iſt es nicht die Idee des Artefakts, die aus ihnen ſpricht, ſondern die Idee des Materials, dem man dieſe künſtliche Form gab. In der Sprache der Scholaſtiker läßt ſich dieſes ſehr bequem mit zwei Worten ausdrücken, nämlich im Artefakt ſpricht ſich die Idee ſeiner forma substantialis, nicht die ſeiner forma accidentalis aus, welche letztere auf keine Idee, ſondern nur auf einen menſchlichen Begriff, von dem ſie ausgegangen, leitet. Es verſteht ſich, daß hier mit dem Artefakt ausdrücklich kein Werk der bildenden Kunſt gemeint iſt. Uebrigens verſtanden die Scholaſtiker in der That unter forma substantialis Dasjenige, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Wir werden ſogleich, bei Betrachtung der ſchönen Baukunſt, auf den Ausdruck der Idee des Materials zurückkommen. — Unſerer Anſicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beiſtimmen, wenn er (De Rep., X, p. 284—285, et Parmen., p. 79, ed. Bip.) behauptet, Tiſch und Stuhl drückten die Ideen Tiſch und Stuhl aus; ſondern wir ſagen, daß ſie die Ideen ausdrücken, die ſchon in ihrem bloßen Material als ſolchem ſich ausſprechen. Nach dem Ariſtoteles (Metaph., XI, Kap. 3) hätte jedoch Plato ſelbſt nur von den Naturweſen Ideen ſtatuirt: ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστιν ὁποσα φυσει. (Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt) und Kap. 5 wird geſagt, daß es, nach den Platonikern, keine Ideen von Haus und Ring gebe. Jedenfalls haben ſchon Platons nächſte Schüler, wie uns Alkinoos (introductio in Platonicam philosophiam, Kap. 9) berichtet, geleugnet, daß es Ideen von Artefakten gäbe. Dieſer ſagt nämlich: Ὁριζονται δε την ιδεαν, παραδειγμα των κατα φυσιν αιωνιον. Ουτε γαρ τοις πλειστοις των απο Πλατωνος αρεσκει, των τεχνικων ειναι ιδεας, οἱον ασπιδος η λυρας, ουτε μην των παρα φυσιν, οἱον πυρετου και χολερας, ουτε των κατα μερος, οἱον Σωκρατους και Πλατωνος, αλλ' ουτε των ευτελων τινος, ὁιον ρυπου και καρφους,

ουτε των προς τι, οιον μειζονος και ὑπερεχοντος· ειναι γαρ τας ιδεας νοησεις θεου αιωνιους τε και αυτοτελεις. — (Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.) — Bei dieſer Gelegenheit mag noch ein anderer Punkt erwähnt werden, in welchem unſere Ideenlehre von der des Platon gar ſehr abweicht. Er lehrt nämlich (De Rep., X, S. 288), daß der Gegenſtand, den die ſchöne Kunſt darzuſtellen beabſichtigt, das Vorbild der Malerei und Poeſie, nicht die Idee wäre, ſondern das einzelne Ding. Unſere ganze bisherige Auseinanderſetzung behauptet gerade das Gegentheil, und Platons Meinung wird uns hierin um ſo weniger irre machen, als dieſelbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jenes großen Mannes iſt, nämlich ſeiner Geringſchätzung und Verwerfung der Kunſt, beſonders der Poeſie: ſein falſches Urtheil über dieſe knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.

§. 42.

Ich kehre zu unſerer Auseinanderſetzung des äſthetiſchen Eindrucks zurück. Die Erkenntniß des Schönen ſetzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des äſthetiſchen Genuſſes bald mehr in der Auffaſſung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seeligkeit und Geiſtesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens: und zwar wird dieſes Vorherrſchen des einen oder des andern Beſtandtheils des äſthetiſchen Genuſſes davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektität des Willens iſt. So wird bei äſthetiſcher Betrachtung (in der Wirklichkeit, oder durch das Medium der Kunſt) der ſchönen Natur im

Anorganiſchen und Vegetabiliſchen und der Werke der ſchönen Baukunſt, der Genuß des reinen willenloſen Erkennens überwiegend ſeyn, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objektität des Willens, daher nicht Erſcheinungen von tiefer Bedeutſamkeit und vielſagendem Inhalt ſind. Hingegen wird, wenn Thiere und Menſchen der Gegenſtand der äſthetiſchen Betrachtung oder Darſtellung ſind, der Genuß mehr in der objektiven Auffaſſung dieſer Ideen, welche die deutlichſten Offenbarungen des Willens ſind, beſtehen; weil ſolche die größte Mannigfaltigkeit der Geſtalten, Reichthum und tiefe Bedeutſamkeit der Erſcheinungen darlegen und uns am vollkommenſten das Weſen des Willens offenbaren, ſei es in ſeiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in ſeiner Brechung (letzteres in den tragiſchen Darſtellungen), endlich ſogar in ſeiner Wendung oder Selbſtaufhebung, welche beſonders das Thema der Chriſtlichen Malerei iſt; wie überhaupt die Hiſtorienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben. — Wir wollen nunmehr die Künſte einzeln durchgehen, wodurch eben die aufgeſtellte Theorie des Schönen Vollſtändigkeit und Deutlichkeit erhalten wird.

§. 43.

Die Materie als ſolche kann nicht Darſtellung einer Idee ſeyn. Denn ſie iſt, wie wir im erſten Buche fanden, durch und durch Kauſalität: ihr Seyn iſt lauter Wirken. Kauſalität aber iſt Geſtaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntniß der Idee hingegen ſchließt weſentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch fanden wir im zweiten Buch die Materie als das gemeinſame Subſtrat aller einzelnen Erſcheinungen der Ideen, folglich als das Verbindungsglied zwiſchen der Idee und der Erſcheinung oder dem einzelnen Ding. Alſo aus dem einen ſowohl, als aus dem andern Grunde kann die Materie für ſich keine Idee darſtellen. A posteriori aber beſtätigt ſich dieſes dadurch, daß von der Materie als ſolcher gar keine anſchauliche Vorſtellung, ſondern nur ein abſtrakter Begriff möglich iſt: in jener nämlich ſtellen allein die Formen und Qualitäten ſich dar, deren Trägerin die Materie iſt, und in welchen allen ſich Ideen offenbaren. Dieſes entſpricht auch Dem, daß Kauſalität (das ganze Weſen der Materie) für

ſich nicht anſchaulich darſtellbar iſt, ſondern allein eine beſtimmte Kauſalverknüpfung. — Dagegen muß andererſeits jede Erſcheinung einer Idee, da ſie als ſolche eingegangen iſt in die Form des Satzes vom Grund, oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derſelben, ſich darſtellen. Inſofern iſt alſo, wie geſagt, die Materie das Bindungsglied zwiſchen der Idee und dem principio individuationis, welches die Form der Erkenntniß des Individuums, oder der Satz vom Grund iſt. — Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erſcheinung, dem einzelnen Dinge, welche beide ſonſt alle Dinge der Welt unter ſich begreifen, nur noch die Materie als ein drittes, von beiden Verſchiedenes aufgeſtellt (Timaeus, S. 345). Das Individuum iſt, als Erſcheinung der Idee, immer Materie. Auch iſt jede Qualität der Materie immer Erſcheinung einer Idee, und als ſolche auch einer äſthetiſchen Betrachtung, d. i. Erkenntniß der in ihr ſich darſtellenden Idee, fähig. Dies gilt nun ſelbſt von den allgemeinſten Qualitäten der Materie, ohne welche ſie nie iſt, und deren Ideen die ſchwächſte Objektität des Willens ſind. Solche ſind: Schwere, Kohäſion, Starrheit, Flüſſigkeit, Reaktion gegen das Licht u. ſ. f.

Wenn wir nun die Baukunſt, bloß als ſchöne Kunſt, abgeſehen von ihrer Beſtimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen ſie dem Willen, nicht der reinen Erkenntniß dient und alſo nicht mehr Kunſt in unſerm Sinne iſt, betrachten; ſo können wir ihr keine andere Abſicht unterlegen, als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigſten Stufen der Objektität des Willens ſind, zu deutlicher Anſchaulichkeit zu bringen: nämlich Schwere, Kohäſion, Starrheit, Härte, dieſe allgemeinen Eigenſchaften des Steines, dieſe erſten, einfachſten, dumpfeſten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegenſatz jener iſt. Selbſt auf dieſer tiefen Stufe der Objektität des Willens ſehen wir ſchon ſein Weſen ſich in Zwietracht offenbaren: denn eigentlich iſt der Kampf zwiſchen Schwere und Starrheit der alleinige äſthetiſche Stoff der ſchönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weiſe vollkommen deutlich hervortreten zu laſſen, iſt ihre Aufgabe. Sie löſt ſolche, indem ſie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzeſten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und ſie durch einen Umweg

hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerſchöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weiſe ſichtbar wird. — Die ganze Maſſe des Gebäudes würde, ihrer urſprünglichen Neigung überlaſſen, einen bloßen Klumpen darſtellen, ſo feſt als möglich dem Erdkörper verbunden, zu welchem die Schwere, als welche hier der Wille erſcheint, unabläſſig drängt, während die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widerſteht. Aber eben dieſe Neigung, dieſes Streben, wird von der Baukunſt an der unmittelbaren Befriedigung verhindert und ihm nur eine mittelbare, auf Umwegen, geſtattet. Da kann nun z. B. das Gebälk nur mittelſt der Säule die Erde drücken; das Gewölbe muß ſich ſelbſt tragen und nur durch Vermittelung der Pfeiler kann es ſein Streben zur Erdmaſſe hin befriedigen u. ſ. w. Aber eben auf dieſen erzwungenen Umwegen, eben durch dieſe Hemmungen entfalten ſich auf das deutlichſte und mannigfaltigſte jene der rohen Steinmaſſe inwohnenden Kräfte: und weiter kann der rein äſthetiſche Zweck der Baukunſt nicht gehen. Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theiles, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menſchen (inſofern gehört das Werk der nützlichen Baukunſt an); ſondern unmittelbar zum Beſtande des Ganzen, zu welchem die Stelle, Größe und Form jedes Theiles ein ſo nothwendiges Verhältniß haben muß, daß, wo möglich, wenn irgend ein Theil weggezogen würde, das Ganze einſtürzen müßte. Denn nur indem jeder Theil ſoviel trägt, als er füglich kann, und jeder geſtützt iſt gerade da und gerade ſo ſehr, als er muß, entfaltet ſich jenes Widerſpiel, jener Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommenſten Sichtbarkeit, und es offenbaren ſich deutlich dieſe tiefſten Stufen der Objektität des Willens. Ebenſo muß auch die Geſtalt jedes Theiles beſtimmt ſeyn durch ſeinen Zweck und ſein Verhältniß zum Ganzen, nicht durch Willkür. Die Säule iſt die allereinfachſte, bloß durch den Zweck beſtimmte Form der Stütze: die gewundene Säule iſt geſchmacklos: der viereckige Pfeiler iſt in der That weniger einfach, wiewohl zufällig leichter zu machen, als die runde Säule. Eben ſo ſind die Formen von Fries, Balken, Bogen, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar beſtimmt und erklären dadurch

sich selbst. Die Verzierungen der Kapitelle u. s. w. gehören der Skulptur, nicht der Architektur an, von der sie, als hinzukommender Schmuck, bloß zugelassen werden und auch wegfallen könnten. — Dem Gesagten gemäß ist es zum Verständniß und ästhetischen Genuß eines Werkes der Architektur unumgänglich nöthig, von seiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäsion, eine unmittelbare, anschauliche Kenntniß zu haben, und unsere Freude an einem solchen Werke würde plötzlich sehr verringert werden, durch die Eröffnung, daß Bimmstein das Baumaterial sei: denn da würde es uns wie eine Art Scheingebäude vorkommen. Fast eben so würde die Nachricht wirken, daß es nur von Holz sei, während wir Stein voraussetzten; eben weil dies nunmehr das Verhältniß zwischen Starrheit und Schwere, und dadurch die Bedeutung und Nothwendigkeit aller Theile, ändert und verschiebt, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude viel schwächer sich offenbaren. Daher auch kann aus Holz eigentlich kein Werk der schönen Baukunst werden, so sehr dasselbe auch alle Formen annimmt: dies ist ganz allein durch unsere Theorie erklärlich. Wenn man aber vollends uns sagte, das Gebäude, dessen Anblick uns erfreut, bestehe aus ganz verschiedenen Materien, von sehr ungleicher Schwere und Konsistenz, die aber durch das Auge nicht zu unterscheiden wären; so würde dadurch das ganze Gebäude uns so ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dieses Alles beweist eben, daß die Baukunst nicht bloß mathematisch wirkt, sondern dynamisch, und daß was durch sie zu uns redet, nicht etwan bloße Form und Symmetrie, sondern vielmehr jene Grundkräfte der Natur sind, jene ersten Ideen, jene niedrigsten Stufen der Objektität des Willens. — Die Regelmäßigkeit des Gebäudes und seiner Theile wird theils durch die unmittelbare Zweckmäßigkeit jedes Gliedes zum Bestande des Ganzen herbeigeführt, theils dient sie, die Uebersicht und das Verständniß des Ganzen zu erleichtern, theils endlich tragen die regelmäßigen Figuren, indem sie die Gesetzmäßigkeit des Raumes als solchen offenbaren, zur Schönheit bei. Dies Alles ist aber nur von untergeordnetem Werth und Nothwendigkeit und keineswegs die Hauptsache, da sogar die Symmetrie nicht unnachläßlich erfordert ist, indem ja auch Ruinen noch schön sind.

Eine ganz beſondere Beziehung haben nun noch die Werke der Baukunſt zum Lichte: ſie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenſchein, den blauen Himmel zum Hintergrund, und zeigen wieder eine ganz andere Wirkung im Mondenſchein. Daher auch bei Aufführung eines ſchönen Werkes der Baukunſt immer beſondere Rückſicht auf die Wirkungen des Lichtes und auf die Himmelsgegenden genommen wird. Dieſes Alles hat ſeinen Grund zwar großentheils darin, daß helle und ſcharfe Beleuchtung alle Theile und ihre Verhältniſſe erſt recht ſichtbar macht: außerdem aber bin ich der Meinung, daß die Baukunſt, ſo wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das dieſen ganz entgegengeſetzte Weſen des Lichtes zu offenbaren beſtimmt iſt. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchſichtigen, ſcharfbegränzten und mannigfach geſtalteten Maſſen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es ſeine Natur und Eigenſchaften am reinſten und deutlichſten, zum großen Genuß des Beſchauers, da das Licht das erfreulichſte der Dinge iſt, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe.

Weil nun die Ideen, welche durch die Baukunſt zur deutlichen Anſchauung gebracht werden, die niedrigſten Stufen der Objektität des Willens ſind und folglich die objektive Bedeutſamkeit Deſſen, was uns die Baukunſt offenbart, verhältnißmäßig gering iſt; ſo wird der äſthetiſche Genuß beim Anblick eines ſchönen und günſtig beleuchteten Gebäudes, nicht ſo ſehr in der Auffaſſung der Idee, als in dem mit dieſer Auffaſſung geſetzten ſubjektiven Korrelat derſelben liegen, alſo überwiegend darin beſtehen, daß an dieſem Anblick der Beſchauer von der Erkenntnißart des Individuums, die dem Willen dient und dem Satz vom Grunde nachgeht, losgeriſſen und emporgehoben wird zu der des reinen willensfreien Subjekts des Erkennens; alſo in der reinen, von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Kontemplation ſelbſt. — In dieſer Hinſicht iſt der Gegenſatz der Architektur und das andere Extrem in der Reihe der ſchönen Künſte das Drama, welches die allerbedeutſamſten Ideen zur Erkenntniß bringt, daher im äſthetiſchen Genuß deſſelben die objektive Seite durchaus überwiegend iſt.

Die Baukunſt hat von den bildenden Künſten und der

Poesie das Unterscheidende, daß sie nicht ein Nachbild, sondern die Sache selbst giebt: nicht wiederholt sie, wie jene, die erkannte Idee, wodurch der Künstler dem Beschauer seine Augen leiht; sondern hier stellt der Künstler dem Beschauer bloß das Objekt zurecht, erleichtert ihm die Auffassung der Idee, dadurch daß er das wirkliche individuelle Objekt zum deutlichen und vollständigen Ausdruck seines Wesens bringt.

Die Werke der Baukunst werden sehr selten, gleich den übrigen Werken der schönen Kunst, zu rein ästhetischen Zwecken aufgeführt: vielmehr werden diese anderen, der Kunst selbst fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet, und da besteht denn das große Verdienst des Baukünstlers darin, die rein ästhetischen Zwecke, in jener ihrer Unterordnung unter fremdartige, doch durchzusetzen und zu erreichen, indem er sie auf mannigfaltige Weise dem jedesmaligen willkürlichen Zwecke geschickt anpaßt, und richtig beurtheilt, welche ästhetisch-architektonische Schönheit sich mit einem Tempel, welche mit einem Palast, welche mit einem Zeughause u. s. w. verträgt und vereinigen läßt. Je mehr ein rauhes Klima jene Forderungen des Bedürfnisses, der Nützlichkeit vermehrt, sie fester bestimmt und unerläßlicher vorschreibt, desto weniger Spielraum hat das Schöne in der Baukunst. Im milden Klima Indiens, Aegyptens, Griechenlands und Roms, wo die Forderungen der Nothwendigkeit geringer und loser bestimmt waren, konnte die Baukunst ihre ästhetischen Zwecke am freiesten verfolgen: unter dem nordischen Himmel wurden ihr diese sehr verkümmert: hier, wo Kasten, spitze Dächer und Thürme die Forderung waren, mußte die Baukunst, da sie ihre eigene Schönheit nur in sehr engen Schranken entfalten durfte, sich zum Ersatz desto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmucke zieren, wie an der Gothischen schönen Baukunst zu sehen.

Muß nun diesergestalt die Baukunst, durch die Forderungen der Nothwendigkeit und Nützlichkeit, große Beschränkungen leiden; so hat sie andererseits an eben diesen eine kräftige Stütze, da sie, bei dem Umfange und der Kostbarkeit ihrer Werke und der engen Sphäre ihrer ästhetischen Wirkungsart, sich als bloß schöne Kunst gar nicht erhalten könnte, wenn sie nicht zugleich als nützliches und nothwendiges Gewerbe einen festen und ehrenvollen Platz unter den menschlichen Handtierungen hätte. Der Mangel dieses

letztern aber iſt es, der eine andere Kunſt verhindert, ihr als Schweſter zur Seite zu ſtehen, obgleich dieſelbe, in äſthetiſcher Rückſicht, ganz eigentlich ihr als Seitenſtück beizuordnen iſt: ich meyne die ſchöne Waſſerleitungskunſt. Denn was die Baukunſt für die Idee der Schwere, wo dieſe mit der Starrheit verbunden erſcheint, leiſtet, daſſelbe leiſtet jene für dieſelbe Idee, da, wo ihr die Flüſſigkeit, d. h. Formloſigkeit, leichteſte Verſchiebbarkeit, Durchſichtigkeit, beigeſellt iſt. Schäumend und brauſend über Felſen ſtürzende Waſſerfälle, ſtill zerſtäubende Kataraktе, als hohe Waſſerſäulen emporſtrebende Springbrunnen und klarſpiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüſſigen ſchweren Materie gerade ſo, wie die Werke der Baukunſt die Ideen der ſtarren Materie entfalten. An der nützlichen Waſſerleitungskunſt findet die ſchöne keine Stütze; da die Zwecke dieſer ſich mit den ihrigen, in der Regel, nicht vereinigen laſſen, ſondern dies nur ausnahmsweiſe Statt findet, z. B. in der Cascata di Trevi zu Rom*).

§. 44.

Was für jene unterſten Stufen der Objektität des Willens die zwei erwähnten Künſte leiſten, das leiſtet für die höhere Stufe der vegetabiliſchen Natur gewiſſermaaßen die ſchöne Gartenkunſt. Die landſchaftliche Schönheit eines Fleckes beruht großentheils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm ſich beiſammenfindenden natürlichen Gegenſtände, und ſodann darauf, daß dieſe ſich rein ausſondern, deutlich hervortreten und doch in paſſender Verbindung und Abwechſelung ſich darſtellen. Dieſe beiden Bedingungen ſind es, denen die ſchöne Gartenkunſt nachhilft: jedoch iſt ſie ihres Stoffes lange nicht ſo ſehr Meiſter, wie die Baukunſt des ihrigen, und daher ihre Wirkung beſchränkt. Das Schöne, was ſie vorzeigt, gehört faſt ganz der Natur: ſie ſelbſt hat wenig dazu gethan: und andererſeits kann ſie gegen die Ungunſt der Natur ſehr wenig ausrichten, und wo ihr dieſe nicht vor- ſondern entgegenarbeitet, ſind ihre Leiſtungen gering.

Sofern alſo die Pflanzenwelt, welche ohne Vermittelung der Kunſt ſich überall zum äſthetiſchen Genuſſe anbietet, Objekt der

*) Hiezu Kap. 35 des zweiten Bandes.

Kunst ist, gehört sie hauptsächlich der Landschaftsmalerei an. Im Gebiete dieser liegt mit ihr auch die ganze übrige erkenntnißlose Natur. — Beim Stillleben und gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von Innen u. dgl. ist die subjektive Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende: d. h. unsere Freude daran liegt nicht hauptsächlich in der Auffassung der dargestellten Ideen unmittelbar, sondern mehr im subjektiven Korrelat dieser Auffassung, in dem reinen willenlosen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch seine Augen sehen läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe, d. h. hier mit solchem Grade der Objektivität, aufzufassen. — Die Wirkung der eigentlichen Landschaftsmalerei ist nun zwar im Ganzen auch noch von dieser Art: allein weil die dargestellten Ideen, als höhere Stufen der Objektität des Willens, schon bedeutsamer und vielsagender sind; so tritt die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens schon mehr hervor und hält der subjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als solches ist nicht mehr ganz die Hauptsache; sondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorstellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektivation des Willens.

Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Thiermalerei und Thierbildhauerei, von welcher letzteren wir bedeutende antike Ueberreste haben, z. B. Pferde, in Venedig, auf Monte cavallo, auf den Elginschen Reliefs, auch zu Florenz, in Bronce und Marmor, ebendaselbst der antike Eber, die heulenden Wölfe, ferner die Löwen am Arsenal zu Venedig, auch im Vatikan ein ganzer Saal voll meist antiker Thiere u. s. w. Bei diesen Darstellungen erhält nun die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens ein entschiedenes Uebergewicht über die subjektive. Die Ruhe des diese Ideen erkennenden Subjekts, das den eigenen Willen beschwichtigt hat, ist zwar, wie bei jeder ästhetischen Betrachtung, vorhanden: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden: denn uns beschäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargestellten Willens. Es ist jenes Wollen, welches auch unser Wesen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Gestalten, in denen seine

Erſcheinung nicht, wie in uns, durch die Beſonnenheit beherrſcht und gemildert iſt, ſondern ſich in ſtärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Grotteske und Monſtroſe ſtreift, darſtellt, dafür aber auch ohne Verſtellung, naiv und offen, frei zu Tage liegend, worauf gerade unſer Intereſſe an den Thieren beruht. Das Charakteriſtiſche der Gattungen trat ſchon bei der Darſtellung der Pflanzen hervor, zeigte ſich jedoch nur in den Formen: hier wird es viel bedeutender und ſpricht ſich nicht nur in der Geſtalt, ſondern in Handlung, Stellung und Geberde aus, obwohl immer nur noch als Charakter der Art, nicht des Individuums. — Dieſer Erkenntniß der Ideen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittelung empfangen, können wir auch unmittelbar theilhaft werden, durch rein kontemplative Anſchauung der Pflanzen und Beobachtung der Thiere, und zwar letzterer in ihrem freien, natürlichen und behaglichen Zuſtande. Die objektive Betrachtung ihrer mannigfaltigen, wunderſamen Geſtalten und ihres Thuns und Treibens iſt eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, iſt eine Entzifferung der wahren Signatura rerum*): wir ſehen in ihr die vielfachen Grade und Weiſen der Manifeſtation des Willens, welcher, in allen Weſen der Eine und ſelbe, überall das Selbe will, was eben als Leben, als Daſeyn, ſich objektivirt, in ſo endloſer Abwechſelung, ſo verſchiedenen Geſtalten, die alle Akkomodationen zu den verſchiedenen äußeren Bedingungen ſind, vielen Variationen deſſelben Themas zu vergleichen. Sollten wir aber dem Betrachter den Aufſchluß über ihr inneres Weſen auch für die Reflexion und in Einem Worte mittheilen; ſo würden wir am beſten jene Sanskrit-Formel, die in den heiligen Büchern der Hindu ſo oft vorkommt und Mahavakya, d. h. das große Wort, genannt wird, dazu ge-

*) Jakob Böhm, in ſeinem Buche de Signatura rerum, Kap. 1, §. 15, 16, 17, ſagt: „Und iſt kein Ding in der Natur, es offenbart ſeine innere Geſtalt auch äußerlich: denn das Innerliche arbeitet ſtets zur Offenbarung. — — — Ein jedes Ding hat ſeinen Mund zur Offenbarung. — — — Und das iſt die Naturſprache, darin jedes Ding aus ſeiner Eigenſchaft redet und ſich immer ſelber offenbart und darſtellt. — — — Denn ein jedes Ding offenbart ſeine Mutter, die die Eſſenz und den Willen zur Geſtaltniß alſo giebt."

brauchen können: „Tat twam asi“, das heißt: „dieses Lebende bist du.“

§. 45.

Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objektivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist endlich die große Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur. Die objektive Seite der Freude am Schönen ist hier durchaus überwiegend und die subjektive in den Hintergrund getreten. Ferner ist zu beachten, daß noch auf der nächsten Stufe unter dieser, in der Thiermalerei, das Charakteristische völlig Eins mit dem Schönen ist: der am meisten charakteristische Löwe, Wolf, Pferd, Schaaf, Stier, war auch allemal der schönste. Der Grund hievon ist, daß die Thiere nur Gattungscharakter, keinen Individualcharakter haben. Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieser aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichen Individuo vollkommen darzustellen.

Menschliche Schönheit ist ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit bezeichnet, die Idee des Menschen überhaupt, vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form. So sehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt; so bleibt die subjektive doch ihre stete Begleiterin: und eben weil kein Objekt uns so schnell zum rein ästhetischen Anschauen hinreißt, wie das schönste Menschenantlitz und Gestalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unaussprechliches Wohlgefallen ergreift und über uns selbst und Alles was uns quält hinaushebt; so ist dieses nur dadurch möglich, daß diese allerdeutlichste und reinste Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichtesten und schnellsten in den Zustand des reinen Erkennens versetzt, in welchem unsere Persönlichkeit, unser Wollen mit seiner steten Pein, verschwindet, so lange die rein ästhetische Freude anhält: daher sagt Goethe: „Wer die menschliche Schönheit erblickt, den kann nichts Uebles anwehen: er fühlt sich mit sich selbst und mit der

Welt in Uebereinſtimmung.“ — Daß nun der Natur eine ſchöne Menſchengeſtalt gelingt, müſſen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er ſich auf dieſer höchſten Stufe in einem Individuo objektivirt, durch glückliche Umſtände und ſeine Kraft, alle die Hinderniſſe und den Widerſtand vollkommen beſiegt, welche ihm die Willenserſcheinungen niedriger Stufen entgegenſetzen, dergleichen die Naturkräfte ſind, welchen er die Allen angehörende Materie immer erſt abgewinnen und entreißen muß. Ferner hat die Erſcheinung des Willens auf den obern Stufen immer die Mannigfaltigkeit in ihrer Form: ſchon der Baum iſt nur ein ſyſtematiſches Aggregat der zahllos wiederholten ſproſſenden Faſern: dieſe Zuſammenſetzung nimmt höher herauf immer mehr zu, und der menſchliche Körper iſt ein höchſt kombinirtes Syſtem ganz verſchiedener Theile, deren jeder ein dem Ganzen untergeordnetes, aber doch auch eigenthümliches Leben, vita propria, hat: daß nun alle dieſe Theile gerade auf die gehörige Weiſe dem Ganzen untergeordnet und einander nebengeordnet ſeien, harmoniſch zur Darſtellung des Ganzen konſpiriren, nichts übermäßig, nichts verkümmert ſei; — dies Alles ſind die ſeltenen Bedingungen, deren Reſultat die Schönheit, der vollkommen ausgeprägte Gattungscharakter iſt. — So die Natur. Wie aber die Kunſt? — Man meint, durch Nachahmung der Natur. — Woran ſoll aber der Künſtler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen ſchönen Menſchen hervorgebracht? — Da hat man gemeint, der Künſtler müſſe die an viele Menſchen einzeln vertheilten ſchönen Theile zuſammenſuchen und aus ihnen ein ſchönes Ganzes zuſammenſetzen: eine verkehrte und beſinnungsloſe Meinung. Denn es frägt ſich abermals, woran ſoll er erkennen, daß gerade dieſe Formen die ſchönen ſind und jene nicht? — Auch ſehen wir, wie weit in der Schönheit die alten deutſchen Maler durch Nachahmung der Natur gekommen ſind. Man betrachte ihre nackten Figuren. — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung iſt gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: ſie iſt immer, wenigſtens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Geſtaltungen des Satzes vom Grunde.

Diese betreffen die allgemeine Form der Erscheinung als solcher, wie sie die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt begründet, das allgemeine, ausnahmslose Wie des Erscheinens, und aus dieser Erkenntniß geht Mathematik und reine Naturwissenschaft hervor: jene andere Erkenntnißart a priori hingegen, welche die Darstellung des Schönen möglich macht, betrifft, statt der Form, den Inhalt der Erscheinungen, statt des Wie, das Was des Erscheinens. Daß wir Alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im ächten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation Dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht; welche Antieipation im ächten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, sie der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurufend: „Das war es, was du sagen wolltest!" und „Ja, Das war es!" hallt es aus dem Kenner wieder. — Nur so konnte der geniale Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufstellen; und auch allein vermöge einer solchen Antieipation ist es uns Allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im Einzelnen wirklich gelungen ist, zu erkennen. Diese Antieipation ist das Ideal: es ist die Idee, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist und, indem sie als solche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst praktisch wird. Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen a priori im Künstler, wie seiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künstler und Kenner das Ansich der Natur, der sich objektivirende Wille, selbst sind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles sagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur kann sich selbst verstehen;

nur Natur wird ſich ſelbſt ergründen: aber auch nur vom Geiſt wird der Geiſt vernommen*).

Die verkehrte, wiewohl vom Xenophontiſchen Sokrates ausgeſprochene Meinung (Stobaei Floril. Vol. 2, p. 384), daß die Griechen das aufgeſtellte Ideal menſchlicher Schönheit ganz empiriſch, durch Zuſammenleſen einzelner ſchöner Theile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge im Betreff der Dichtkunſt, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakeſpeare die unzählig mannigfaltigen, ſo wahren, ſo gehaltenen, ſo aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere in ſeinen Dramen, aus ſeiner eigenen Erfahrung im Weltleben ſich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Abſurdität ſolcher Annahme bedarf keiner Auseinanderſetzung: es iſt offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunſt nur durch eine ahndende Anticipation des Schönen hervorbringt, ſo die Werke der Dichtkunſt nur durch eine eben ſolche Anticipation des Charakteriſtiſchen; wenn gleich beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schemas, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit beſonneuer Darſtellung nunmehr eintritt.

Menſchliche Schönheit wurde oben erklärt als die vollkommenſte Objektivation des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Erkennbarkeit. Sie drückt ſich aus durch die Form: und dieſe liegt im Raum allein und hat keine nothwendige Beziehung auf die Zeit, wie z. B. die Bewegung eine hat. Wir können inſofern ſagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erſcheinung iſt Schönheit, im objektiven Sinn. Die Pflanze iſt keine andere, als eine ſolche bloß räumliche Erſcheinung des Willens; da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgeſehen von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Weſens gehört: ihre bloße Geſtalt ſpricht ihr ganzes Weſen aus und legt es offen dar. Thier

*) Der letzte Satz iſt die Verdeutſchung des il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit des Helvetius, welches ich in der erſten Ausgabe nicht anzumerken brauchte. Aber ſeitdem iſt durch den verdummenden Einfluß der Hegelſchen Afterweisheit die Zeit ſo heruntergebracht und ſo roh geworden, daß Mancher wohl gar wähnen könnte, auch hier werde auf den Gegenſatz von „Geiſt und Natur" angeſpielt: daher ich genöthigt bin, mich gegen das Unterſchieben ſolcher Pöbelphiloſopheme ausdrücklich zu verwahren.

und Mensch aber bedürfen zur vollständigen Offenbarung des in ihnen erscheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen, wodurch jene Erscheinung in ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. Dies Alles ist schon im vorigen Buch erörtert worden: an unsere gegenwärtige Betrachtung knüpft es sich durch Folgendes. Wie die bloß räumliche Erscheinung des Willens diesen auf jeder bestimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektiviren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit ausmacht; so kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d. i. die Handlung und zwar die unmittelbare, also die Bewegung, dem Willen, der sich in ihr objektivirt, rein und vollkommen entsprechen, ohne fremde Beimischung, ohne Ueberflüssiges, ohne Ermangelndes, nur gerade den bestimmten jedesmaligen Willensakt ausdrückend; — oder auch dies Alles sich umgekehrt verhalten. Im ersten Fall geschieht die Bewegung mit Grazie; im andern ohne solche. Wie also Schönheit die entsprechende Darstellung des Willens überhaupt durch seine bloß räumliche Erscheinung ist; so ist Grazie die entsprechende Darstellung des Willens durch seine zeitliche Erscheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemessene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektivirende Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib schon voraussetzen; so ist Winckelmanns Ausdruck sehr richtig und treffend, wenn er sagt: „Die Grazie ist das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Person zur Handlung." (Werke, Bd. 1, S. 258.) Es ergiebt sich von selbst, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei denn im figürlichen Sinn; Thieren und Menschen aber beides, Schönheit und Grazie. Die Grazie besteht, dem Gesagten zufolge, darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht, oder des Willensaktes sei, ohne Ueberflüssiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloses Handtieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. Die Grazie setzt ein richtiges Ebenmaaß aller Glieder, einen regelrechten, harmonischen Körperbau, als ihre Bedingung, voraus; da nur mittelst dieser die vollkommene Leichtigkeit und augenscheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich ist: also ist die Grazie nie ohne einen gewissen

Grad der Schönheit des Körpers. Beide vollkommen und im Verein ſind die deutlichſte Erſcheinung des Willens auf der oberſten Stufe ſeiner Objektivation.

Es gehört, wie oben erwähnt, zum Auszeichnenden der Menſchheit, daß bei ihr der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, ſo daß, wie im vorigen Buch geſagt, jeder Menſch gewiſſermaaßen eine ganz eigenthümliche Idee darſtellt. Die Künſte daher, deren Zweck die Darſtellung der Idee der Menſchheit iſt, haben neben der Schönheit, als dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweiſe Charakter genannt wird, zur Aufgabe; dieſen jedoch auch nur wieder, ſofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in ſeiner Einzelnheit ganz und gar Eigenthümliches anzuſehen iſt, ſondern als eine gerade in dieſem Individuo beſonders hervortretende Seite der Idee der Menſchheit, zu deren Offenbarung die Darſtellung deſſelben daher zweckdienlich iſt. Alſo muß der Charakter, obzwar als ſolcher individuell, dennoch idealiſch, d. h. mit Hervorhebung ſeiner Bedeutſamkeit in Hinſicht auf die Idee der Menſchheit überhaupt (zu deren Objektivirung er auf ſeine Weiſe beiträgt) aufgefaßt und dargeſtellt werden: außerdem iſt die Darſtellung Porträt, Wiederholung des Einzelnen als ſolchen, mit allen Zufälligkeiten. Und ſelbſt auch das Porträt ſoll, wie Winckelmann ſagt, das Ideal des Individuums ſeyn.

Jener idealiſch aufzufaſſende Charakter, der die Hervorhebung einer eigenthümlichen Seite der Idee der Menſchheit iſt, ſtellt ſich nun ſichtbar dar, theils durch die bleibende Phyſiognomie und Korporiſation, theils durch vorübergehenden Affekt und Leidenſchaft, Modifikation des Erkennens und Wollens gegenſeitig durch einander, welches alles ſich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da das Individuum immer der Menſchheit angehört und andererſeits die Menſchheit ſich immer im Individuo und ſogar mit eigenthümlicher idealer Bedeutſamkeit deſſelben offenbart; ſo darf weder die Schönheit durch den Charakter, noch dieſer durch jene aufgehoben werden: weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungsloſigkeit geben würde. Daher wird die Darſtellung, indem ſie auf

Schönheit ausgeht, welches hauptsächlich die Skulptur thut, dennoch diese (d. i. den Gattungscharakter) immer in etwas durch den individuellen Charakter modifiziren und die Idee der Menschheit immer auf eine bestimmte, individuelle Weise, eine besondere Seite derselben hervorhebend, ausdrücken; weil das menschliche Individuum als solches gewissermaaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigenthümlicher Bedeutsamkeit darstellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, sondern durch viele, verschiedenen Charakter tragende Gestalten ausgedrückt, gleichsam immer von einer andern Seite gefaßt, und demzufolge anders dargestellt im Apoll, anders im Bakchus, anders im Herkules, anders im Antinous: ja, das Charakteristische kann das Schöne beschränken und endlich sogar bis zur Häßlichkeit hervortreten, im trunkenen Silen, im Faun u. s. w. Geht aber das Charakteristische bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, also bis zum Unnatürlichen; so wird es Karikatur. — Noch viel weniger aber, als die Schönheit, darf die Grazie durch das Charakteristische beeinträchtigt werden: welche Stellung und Bewegung auch der Ausdruck des Charakters erfordert; so muß sie doch auf die der Person angemessenste, zweckmäßigste, leichteste Weise vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, sondern auch jeder gute Schauspieler beobachten: sonst entsteht auch hier Karikatur, als Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptsache. Der eigentliche Charakter des Geistes, hervortretend in Affekt, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Gesichts und der Geberde allein darstellbar, ist vorzüglich Eigenthum der Malerei. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Skulptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; so sind sie doch für den Charakter noch weit wesentlicher. Ferner entfaltet sich die Schönheit vollständiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten: hingegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus einem Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Skulptur ist,

hat Lessing die Thatsache, daß der Laokoon nicht schreiet, daraus zu erklären gesucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen sei. Da dem Lessing dieser Gegenstand das Thema, oder wenigstens der Anknüpfungspunkt, eines eigenen Buches ward, auch vor und nach ihm so Vieles über denselben geschrieben ist; so möge es mir vergönnt seyn, hier episodisch meine Meinung darüber vorzutragen, obwohl eine so specielle Erörterung nicht eigentlich in den Zusammenhang unserer durchaus auf das Allgemeine gerichteten Betrachtung gehört.

§. 46.

Daß Laokoon, in der berühmten Gruppe, nicht schreiet, ist offenbar, und die allgemeine, immer wiederkehrende Befremdung darüber muß daher rühren, daß in seiner Lage wir alle schreien würden: und so fordert es auch die Natur; da bei dem heftigsten physischen Schmerz und plötzlich eingetretener größter körperlicher Angst, alle Reflexion, die etwan ein schweigendes Dulden herbeiführen könnte, gänzlich aus dem Bewußtseyn verdrängt wird, und die Natur sich durch Schreien Luft macht, wodurch sie zugleich den Schmerz und die Angst ausdrückt, den Retter herbeiruft und den Angreifer schreckt. Schon Winckelmann vermißte daher den Ausdruck des Schreiens: aber indem er die Rechtfertigung des Künstlers suchte, machte er eigentlich den Laokoon zu einem Stoiker, der es seiner Würde nicht gemäß hält, secundum naturam zu schreien, sondern zu seinem Schmerz sich noch den nutzlosen Zwang auflegt, die Aeußerungen desselben zu verbeißen: Winckelmann sieht daher in ihm „den geprüften Geist eines großen Mannes, welcher mit Martern ringt und den Ausdruck der Empfindung zu unterdrücken und in sich zu verschließen sucht: er bricht nicht in lautes Geschrei aus, wie beim Virgil, sondern es entsteigen ihm nur bange Seufzer", u. s. w., (Werke, Bd. 7, S. 98. — Dasselbe ausführlicher Bd. 6, S. 104 fg. Diese Meinung Winckelmanns kritisirte nun Lessing in seinem Laokoon und verbesserte sie auf die oben angegebene Weise: an die Stelle des psychologischen Grundes setzte er den rein ästhetischen, daß die Schönheit, das Princip der alten Kunst, den Ausdruck des Schreiens nicht zulasse. Ein anderes Argument,

welches er hinzufügt, daß nämlich nicht ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zustand im unbeweglichen Kunstwerk dargestellt werden dürfe, hat hundert Beispiele von vortrefflichen Figuren gegen sich, die in ganz flüchtigen Bewegungen, tanzend, ringend, haschend u. s. w. festgehalten sind. Ja, Goethe in dem Aufsatz über den Laokoon, welcher die Propyläen eröffnet (S. 8), hält die Wahl eines solchen ganz vorübergehenden Moments geradezu für nothwendig. — In unsern Tagen entschied nun Hirt (Horen, 1797, zehntes St.), Alles auf die höchste Wahrheit des Ausdrucks zurückführend, die Sache dahin, daß Laokoon nicht schreiet, weil er, schon im Begriff am Stickfluß zu sterben, nicht mehr schreien kann. Zuletzt hat Fernow (Römische Studien, Bd. 1, S. 426 fg.) alle jene drei Meinungen erörtert und abgewogen, selbst jedoch keine neue hinzugethan, sondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich kann nicht umhin mich zu verwundern, daß so nachdenkende und scharfsichtige Männer mühsam unzulängliche Gründe aus der Ferne herbeiziehen, psychologische, ja physiologische Argumente ergreifen, um eine Sache zu erklären, deren Grund ganz nahe liegt und dem Unbefangenen gleich offenbar ist, — und besonders daß Lessing, welcher der richtigen Erklärung so nahe kam, dennoch den eigentlichen Punkt keineswegs getroffen hat.

Vor aller psychologischen und physiologischen Untersuchung, ob Laokoon in seiner Lage schreien wird oder nicht, welches ich übrigens ganz und gar bejahen würde, ist in Hinsicht auf die Gruppe zu entscheiden, daß das Schreien in ihr nicht dargestellt werden durfte, allein aus dem Grunde, weil die Darstellung desselben gänzlich außer dem Gebiete der Skulptur liegt. Man konnte nicht aus Marmor einen schreienden Laokoon hervorbringen, sondern nur einen den Mund aufreißenden und zu schreien sich fruchtlos bemühenden, einen Laokoon, dem die Stimme im Halse stecken geblieben, vox faucibus haesit. Das Wesen, und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuschauer, liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufsperren. Dieses letztere, das Schreien nothwendig begleitende Phänomen muß erst durch den dadurch hervorgebrachten Laut motivirt und gerechtfertigt werden: dann ist es, als für die Handlung charakteristisch, zulässig, ja nothwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch thut. Allein

in der bildenden Kunſt, der die Darſtellung des Schreiens ſelbſt ganz fremd und unmöglich iſt, das gewaltſame, alle Züge und den übrigen Ausdruck ſtörende Mittel zum Schreien, das Mundaufſperren darzuſtellen, wäre wirklich unverſtändig; weil man dann das im Uebrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel vor die Augen brächte, während der Zweck deſſelben, das Schreien ſelbſt, zuſammt deſſen Wirkung auf das Gemüth, ausbliebe. Ja, was noch mehr iſt, man brächte dadurch den jedesmal lächerlichen Anblick einer ohne Wirkung bleibenden Anſtrengung hervor, wirklich dem zu vergleichen, welchen ſich ein Spaaßvogel verſchaffte, indem er dem ſchlafenden Nachtwächter das Horn mit Wachs feſt verſtopfte, ihn dann mit Feuergeſchrei weckte und ſich an deſſen fruchtloſen Anſtrengungen zum Blaſen ergötzte. — Wo hingegen die Darſtellung des Schreiens im Gebiet der darſtellenden Kunſt liegt, iſt es durchaus zuläſſig, weil es der Wahrheit dient, d. i. der vollſtändigen Darſtellung der Idee. So in der Dichtkunſt, welche zur anſchaulichen Darſtellung die Phantaſie des Leſers in Anſpruch nimmt: daher ſchreit bei Virgil der Laokoon wie ein Stier, der ſich losgeriſſen, nachdem ihn die Axt getroffen: daher läßt Homer (Π., XX, 48—53) den Mars und die Minerva ganz entſetzlich ſchreien, ihrer Götterwürde ſowohl, als Götterſchönheit unbeſchadet. Ebenſo in der Schauſpielkunſt: Laokoon auf der Bühne mußte ſchlechterdings ſchreien; auch läßt Sophokles den Philoktet ſchreien, und er wird auf der alten Bühne allerdings wirklich geſchrien haben. Als eines ganz ähnlichen Falles, erinnere ich mich in London den berühmten Schauſpieler Kemble, in einem aus dem Deutſchen überſetzten Stück, Pizarro, den Amerikaner Rolla darſtellen geſehen zu haben, einen Halbwilden, aber von ſehr edlem Charakter: dennoch, als er verwundet wurde, ſchrie er laut und heftig auf, was von großer und vortrefflicher Wirkung war, weil es, als höchſt charakteriſtiſch, zur Wahrheit viel beitrug. — Hingegen ein gemalter oder ſteinerner ſtummer Schreier wäre noch viel lächerlicher, als gemalte Muſik, die ſchon in Goethes Propyläen gerügt wird; da das Schreien dem übrigen Ausdruck und der Schönheit viel mehr Abbruch thut, als die Muſik, welche meiſtens nur Hände und Arme beſchäftigt und als eine die Perſon charakteriſirende Handlung anzuſehen iſt, ja inſofern ganz füglich gemalt werden kann,

sobald sie nur keine gewaltsame Bewegung des Körpers, oder Verziehung des Mundes erfordert: so z. B. die heilige Cäcilia an der Orgel, Raphaels Violinspieler in der Gallerie Sciarra zu Rom u. a. m. — Weil nun also, wegen der Gränzen der Kunst, der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden durfte, mußte der Künstler jeden andern Ausdruck desselben in Bewegung setzen: dies hat er in der höchsten Vollendung geleistet, wie es Winckelmann (Werke, Bd. 6, S. 104 fg.) so meisterhaft schildert, dessen vortreffliche Beschreibung daher ihren vollen Werth und Wahrheit behält, sobald man nur vom Unterlegen Stoischer Gesinnung abstrahirt*).

§. 47.

Weil Schönheit nebst Grazie der Hauptgegenstand der Skulptur ist, liebt sie das Nackte, und leidet Bekleidung nur sofern diese die Formen nicht verbirgt. Sie bedient sich der Draperie nicht als einer Verhüllung, sondern als einer mittelbaren Darstellung der Form, welche Darstellungsweise den Verstand sehr beschäftigt, indem er zur Anschauung der Ursache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf, gelangt. Sonach ist in der Skulptur die Draperie gewissermaaßen Das, was in der Malerei die Verkürzung ist. Beide sind Andeutungen, aber nicht symbolische, sondern solche, welche, wenn sie gelungen sind, den Verstand unmittelbar zwingen, das Angedeutete, ebenso als ob es wirklich gegeben wäre, anzuschauen.

Es sei mir erlaubt, hier beiläufig ein die redenden Künste betreffendes Gleichniß einzuschalten. Nämlich, wie die schöne Körperform bei der leichtesten, oder bei gar keiner Bekleidung am vortheilhaftesten sichtbar ist, und daher ein sehr schöner Mensch, wenn er zugleich Geschmack hätte und auch demselben folgen dürfte, am liebsten beinahe nackt, nur nach Weise der Antiken bekleidet, gehen würde; — ebenso nun wird jeder schöne und gedankenreiche Geist sich immer auf die natürlichste, unumwun-

*) Auch diese Episode hat ihre Ergänzung im Kap. 36 des zweiten Bandes erhalten.

denſte, einfachſte Weiſe ausdrücken, beſtrebt, wenn es irgend möglich iſt, ſeine Gedanken Andern mitzutheilen, um dadurch die Einſamkeit, die er in einer Welt wie dieſe empfinden muß, ſich zu erleichtern: umgekehrt nun aber wird Geiſtesarmuth, Verworrenheit, Verſchrobenheit ſich in die geſuchteſten Ausdrücke und dunkelſten Redensarten kleiden, um ſo in ſchwierige und pomphafte Phraſen kleine, winzige, nüchterne, oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, Demjenigen gleich, der, weil ihm die Majeſtät der Schönheit abgeht, dieſen Mangel durch die Kleidung erſetzen will und unter barbariſchem Putz, Flittern, Federn, Krauſen, Puffen und Mantel, die Winzigkeit oder Häßlichkeit ſeiner Perſon zu verſtecken ſucht. So verlegen wie dieſer, wenn er nackt gehen ſollte, wäre mancher Autor, wenn man ihn zwänge, ſein ſo pomphaftes, dunkles Buch in deſſen kleinen, klaren Inhalt zu überſetzen.

§. 48.

Die Hiſtorienmalerei hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenſtand, worunter überhaupt zu verſtehen iſt die Darſtellung des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Objektivation, wo das Individuum, als Hervorhebung einer beſondern Seite der Idee der Menſchheit, eigenthümliche Bedeutſamkeit hat und dieſe nicht durch die bloße Geſtalt allein, ſondern durch Handlung jeder Art und die ſie veranlaſſenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, ſichtbar in Miene und Geberde, zu erkennen giebt. Indem die Idee der Menſchheit in dieſem Umfange dargeſtellt werden ſoll, muß die Entfaltung ihrer Vielſeitigkeit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen gebracht werden, und dieſe wieder können in ihrer Bedeutſamkeit nur durch mannigfaltige Scenen, Vorgänge und Handlungen ſichtbar gemacht werden. Dieſe ihre unendliche Aufgabe löſt nun die Hiſtorienmalerei dadurch, daß ſie Lebensſcenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutſamkeit, vor die Augen bringt. Weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung kann ohne Bedeutung ſeyn: in allen und durch alle entfaltet ſich mehr und mehr die Idee der Menſchheit. Darum iſt durchaus kein Vorgang des Menſchenlebens von der Malerei auszuſchließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der

Niederländischen Schule großes Unrecht, wenn man bloß ihre technische Fähigkeit schätzt, im Uebrigen aber verachtend auf sie herabsieht, weil sie meistens Gegenstände aus dem gemeinen Leben darstellten, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeschichte, oder Biblischen Historie für bedeutsam hält. Man sollte zuvörderst bedenken, daß die innere Bedeutsamkeit einer Handlung von der äußern ganz verschieden ist und beide oft getrennt von einander einhergehen. Die äußere Bedeutsamkeit ist die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folgen derselben für und in der wirklichen Welt; also nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutsamkeit ist die Tiefe der Einsicht in die Idee der Menschheit, welche sie eröffnet, indem sie die seltener hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht, dadurch, daß sie deutlich und entschieden sich aussprechende Individualitäten, mittelst zweckmäßig gestellter Umstände, ihre Eigenthümlichkeiten entfalten läßt. Nur die innere Bedeutsamkeit gilt in der Kunst: die äußere gilt in der Geschichte. Beide sind völlig unabhängig von einander, können zusammen eintreten, aber auch jede allein erscheinen. Eine für die Geschichte höchst bedeutende Handlung kann an innerer Bedeutsamkeit eine sehr alltägliche und gemeine seyn: und umgekehrt kann eine Scene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutsamkeit seyn, wenn in ihr menschliche Individuen und menschliches Thun und Wollen, bis auf die verborgensten Falten, in einem hellen und deutlichen Lichte erscheinen. Auch kann, bei sehr verschiedener äußerer Bedeutsamkeit, die innere die gleiche und selbe seyn, so z. B. es für diese gleich gelten, ob Minister über der Landkarte um Länder und Völker streiten, oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln sich gegenseitig ihr Recht darthun wollen; wie es gleichviel ist, ob man mit goldenen, oder mit hölzernen Figuren Schach spielt. Außerdem sind die Scenen und Vorgänge, welche das Leben so vieler Millionen von Menschen ausmachen, ihr Thun und Treiben, ihre Noth und ihre Freude, schon deshalb wichtig genug, um Gegenstand der Kunst zu seyn, und müssen, durch ihre reiche Mannigfaltigkeit, Stoff genug geben zur Entfaltung der vielseitigen Idee der Menschheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunst in einem solchen Bilde (heut zu Tage genre-Bild genannt) fixirt hat, eine leise, eigenthümliche

Rührung: denn die flüchtige Welt, welche ſich unaufhörlich umgeſtaltet, in einzelnen Vorgängen, die doch das Ganze vertreten, feſtzuhalten im dauernden Bilde, iſt eine Leiſtung der Malerkunſt, durch welche ſie die Zeit ſelbſt zum Stillſtande zu bringen ſcheint, indem ſie das Einzelne zur Idee ſeiner Gattung erhebt. Endlich haben die geſchichtlichen und nach Außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachtheil, daß gerade das Bedeutſame derſelben nicht anſchaulich darſtellbar iſt, ſondern hinzugedacht werden muß. In dieſer Hinſicht muß überhaupt die nominale Bedeutung des Bildes von der realen unterſchieden werden: jene iſt die äußere, aber nur als Begriff hinzukommende Bedeutung; dieſe die Seite der Idee der Menſchheit, welche durch das Bild für die Anſchauung offenbar wird. Z. B. jene ſei Moſes von der Aegyptiſchen Prinzeſſin gefunden; ein für die Geſchichte höchſt wichtiger Moment: die reale Bedeutung hingegen, das der Anſchauung wirklich Gegebene, iſt ein Findelkind von einer vornehmen Frau aus ſeiner ſchwimmenden Wiege gerettet: ein Vorfall, der ſich öfter ereignet haben mag. Das Koſtüm allein kann hier jenen beſtimmten hiſtoriſchen Fall dem Gelehrten kenntlich machen; aber das Koſtüm iſt nur für die nominale Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig: denn dieſe letztere kennt nur den Menſchen als ſolchen, nicht die willkürlichen Formen. Aus der Geſchichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, ſondern nur generell zu benennenden, nichts voraus: denn das eigentlich Bedeutſame in jenen iſt doch nicht das Individuelle, nicht die einzelne Begebenheit als ſolche, ſondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menſchheit, die ſich durch ſie ausſpricht. Andererſeits ſind aber auch beſtimmte hiſtoriſche Gegenſtände deshalb keineswegs zu verwerfen: nur geht die eigentlich künſtleriſche Anſicht derſelben, ſowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das individuell Einzelne in ihnen, was eigentlich das Hiſtoriſche ausmacht, ſondern auf das Allgemeine, das ſich darin ausſpricht, auf die Idee. Auch ſind nur ſolche hiſtoriſche Gegenſtände zu wählen, wo die Hauptſache wirklich darſtellbar iſt und nicht bloß hinzugedacht werden muß: ſonſt entfernt ſich die nominale Bedeutung zu ſehr von der realen: das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigſte und thut dem Angeſchauten Abbruch. Wenn ſchon auf der

Bühne es nicht taugt, daß (wie im französischen Trauerspiele) die Hauptsache hinter der Scene vorgeht; so ist es im Bilde offenbar ein noch weit größerer Fehler. Entschieden nachtheilig wirken historische Vorwürfe nur dann, wann sie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunstzwecken, sondern nach anderen gewähltes Feld beschränken, vollends aber wann dieses Feld an malerischen und bedeutenden Gegenständen arm ist, wenn es z. B. die Geschichte eines kleinen, abgesonderten, eigensinnigen, hierarchisch d. h. durch Wahn beherrschten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks ist, wie die Juden. — Da einmal zwischen uns und allen alten Völkern die Völkerwanderung so liegt, wie zwischen der jetzigen Erdoberfläche und jener, deren Organisationen sich uns nur versteinert zeigen, der einstige Wechsel des Meeresbettes; so ist es überhaupt als ein großes Unglück anzusehen, daß das Volk, dessen gewesene Kultur der unserigen hauptsächlich zur Unterlage dienen sollte, nicht etwan die Inder, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, sondern gerade diese Juden. Besonders aber war es für die genialen Maler Italiens, im 15. und 16. Jahrhundert, ein schlimmer Stern, daß sie in dem engen Kreise, an den sie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewiesen waren, zu Miseren aller Art greifen mußten: denn das Neue Testament ist, seinem historischen Theile nach, für die Malerei fast noch ungünstiger als das Alte, und die darauf folgende Geschichte der Märtyrer und Kirchenlehrer gar ein unglücklicher Gegenstand. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenstand das Geschichtliche, oder Mythologische des Judenthums und Christenthums ist, gar sehr diejenigen zu unterscheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethische Geist des Christenthums für die Anschauung offenbart wird, durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind. Diese Darstellungen sind in der That die höchsten und bewunderungswürdigsten Leistungen der Malerkunst: auch sind sie nur den größten Meistern dieser Kunst, besonders dem Raphael und dem Correggio, diesem zumal in seinen früheren Bildern, gelungen. Gemälde dieser Art sind eigentlich gar nicht den historischen beizuzählen: denn sie stellen meistens keine Begebenheit, keine Handlung dar; sondern sind bloße Zusammenstellungen von Heiligen, dem Erlöser selbst, oft noch als

Kind, mit ſeiner Mutter, Engeln u. ſ. w. In ihren Mienen, beſonders den Augen, ſehen wir den Ausdruck, den Wiederſchein, der vollkommenſten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet iſt, ſondern die Ideen, alſo das ganze Weſen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, Motive für denſelben liefert, ſondern im Gegentheil ein Quietiv alles Wollens geworden iſt, aus welchem die vollkommene Reſignation, die der innerſte Geiſt des Chriſtenthums wie der Indiſchen Weisheit iſt, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Weſens dieſer Welt, alſo die Erlöſung, hervorgegangen iſt. So ſprachen jene ewig preiswürdigen Meiſter der Kunſt durch ihre Werke die höchſte Weisheit anſchaulich aus. Und hier iſt der Gipfel aller Kunſt, welche, nachdem ſie den Willen, in ſeiner adäquaten Objektität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigſten, wo ihn Urſachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive ſo mannigfach bewegen und ſein Weſen entfalten, nunmehr endigt mit der Darſtellung ſeiner freien Selbſtaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommenſten Erkenntniß ſeines eigenen Weſens*).

§. 49.

Allen unſern bisherigen Betrachtungen über die Kunſt liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunſt, deſſen Darſtellung der Zweck des Künſtlers iſt, deſſen Erkenntniß folglich ſeinem Werk als Keim und Urſprung vorhergehen muß, — eine Idee, in Platons Sinne, iſt und durchaus nichts Anderes: nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen Auffaſſung; auch nicht der Begriff, das Objekt des vernünftigen Denkens und der Wiſſenſchaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinſames haben, darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten; ſo wird doch die große Verſchiedenheit beider, aus dem was im erſten Buch über den Begriff und im gegen-

*) Dieſe Stelle ſetzt zu ihrem Verſtändniß das folgende Buch ganz und gar voraus.

wärtigen über die Idee gesagt ist, deutlich und einleuchtend genug geworden seyn. Daß jedoch auch schon Platon diesen Unterschied rein aufgefaßt habe, will ich keineswegs behaupten; vielmehr sind manche seiner Beispiele von Ideen und seiner Erörterungen über dieselben bloß auf Begriffe anwendbar. Wir lassen inzwischen dieses auf sich beruhen und gehen unsern eigenen Weg, erfreut, so oft wir die Spur eines großen und edlen Geistes betreten, jedoch nicht seine Fußstapfen, sondern unser Ziel verfolgend. — Der Begriff ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Gränze nach bestimmt, Jedem der nur Vernunft hat erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mittheilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffs zu definiren, ist durchaus anschaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt: vom Individuo als solchem wird sie nie erkannt, sondern nur von dem, der sich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: also ist sie nur dem Genius und sodann Dem, welcher durch, meistens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung seiner reinen Erkenntnißkraft, in einer genialen Stimmung ist, erreichbar: daher ist sie nicht schlechthin, sondern nur bedingt mittheilbar, indem die aufgefaßte und im Kunstwerk wiederholte Idee Jeden nur nach Maaßgabe seines eigenen intellektualen Werthes anspricht; weshalb gerade die vortrefflichsten Werke jeder Kunst, die edelsten Erzeugnisse des Genius, der stumpfen Majorität der Menschen ewig verschlossene Bücher bleiben müssen und ihr unzugänglich sind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürsten dem Pöbel unzugänglich ist. Zwar lassen auch die Plattesten die anerkannt großen Werke auf Autorität gelten, um nämlich ihre eigene Schwäche nicht zu verrathen: doch bleiben sie im Stillen stets bereit, ihr Verdammungsurtheil darüber auszusprechen, sobald man sie hoffen läßt, daß sie es können, ohne sich bloß zu stellen, wo dann ihr lang verhaltener Haß gegen alles Große und Schöne, das sie nie ansprach und eben dadurch demüthigte, und gegen die Urheber desselben, sich freudig Luft macht. Denn überhaupt um fremden Werth willig und frei anzuerkennen und gelten zu lassen, muß man

eigenen haben. Hierauf gründet ſich die Nothwendigkeit der Beſcheidenheit bei allem Verdienſt, wie auch der unverhältnißmäßig laute Ruhm dieſer Tugend, welche allein, aus allen ihren Schweſtern, von Jedem der es wagt einen irgendwie ausgezeichneten Mann zu preiſen, jedesmal ſeinem Lobe angehängt wird, um zu verſöhnen und den Zorn der Werthloſigkeit zu ſtillen. Was iſt denn Beſcheidenheit Anderes, als geheuchelte Demuth, mittelſt welcher man, in einer von niederträchtigem Neide ſtrotzenden Welt, für Vorzüge und Verdienſte die Verzeihung Derer erbetteln will, die keine haben? Denn wer ſich keine anmaaßt, weil er wirklich keine hat, iſt nicht beſcheiden, ſondern nur ehrlich.

Die Idee iſt die, vermöge der Zeit- und Raumform unſerer intuitiven Apprehenſion, in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der Begriff iſt die, mittelſt der Abſtraktion unſerer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergeſtellte Einheit: ſie kann bezeichnet werden als unitas post rem, jene als unitas ante rem. Endlich kann man den Unterſchied zwiſchen Begriff und Idee noch gleichnißweiſe ausdrücken, indem man ſagt: der Begriff gleicht einem todten Behältniß, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem ſich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytiſche Urtheile), als man hineingelegt hat (durch ſynthetiſche Reflexion): die Idee hingegen entwickelt in Dem, welcher ſie gefaßt hat, Vorſtellungen, die in Hinſicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu ſind: ſie gleicht einem lebendigen, ſich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeſchachtelt lag.

Allem Geſagten zufolge iſt nun der Begriff, ſo nützlich er für das Leben, und ſo brauchbar, nothwendig und ergiebig er für die Wiſſenſchaft iſt, für die Kunſt ewig unfruchtbar. Hingegen iſt die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunſtwerkes. In ihrer kräftigen Urſprünglichkeit wird ſie nur aus dem Leben ſelbſt, aus der Natur, aus der Welt geſchöpft, und auch nur von dem ächten Genius, oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeiſterten. Nur aus ſolcher unmittelbaren Empfängniß entſtehen ächte Werke, die unſterbliches Leben in ſich tragen. Eben weil die Idee anſchaulich iſt und bleibt, iſt ſich der Künſtler der Abſicht und des Zieles ſeines

Werkes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor: daher kann er von seinem Thun keine Rechenschaft geben: er arbeitet, wie die Leute sich ausdrücken, aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja instinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieristen, imitatores, servum pecus, gehen in der Kunst vom Begriff aus: sie merken sich was an ächten Werken gefällt und wirkt, machen sich es deutlich, fassen es im Begriff, also abstrakt, auf, und ahmen es nun, offen oder versteckt, mit kluger Absichtlichkeit nach. Sie saugen, gleich parasitischen Pflanzen, ihre Nahrung aus fremden Werken, und tragen, gleich den Polypen, die Farbe ihrer Nahrung. Ja, man könnte, im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, sie glichen Maschinen, die, was man hineinlegt, zwar sehr fein zerhacken und durch einander mengen, aber nie verdauen können, so daß sich die fremden Bestandtheile noch immer wiederfinden, aus der Mischung hervorsuchen und sondern ließen: der Genius allein gliche dagegen dem organischen, assimilirenden, umwandelnden und producirenden Leibe. Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt selbst unmittelbar, durch den Eindruck des Anschaulichen: daher schadet auch die höchste Bildung doch nie seiner Originalität. Alle Nachahmer, alle Manieristen fassen das Wesen fremder musterhafter Leistungen im Begriffe auf; aber Begriffe können nie einem Werke inneres Leben ertheilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige stumpfe Menge, kennt selbst nur Begriffe und klebt daran, nimmt daher manierirte Werke mit schnellem und lautem Beifall auf: dieselben Werke sind aber nach wenig Jahren schon ungenießbar, weil der Zeitgeist, d. h. die herrschenden Begriffe, sich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die ächten Werke, welche aus der Natur, dem Leben, unmittelbar geschöpft sind, bleiben, wie diese selbst, ewig jung und stets urkräftig. Denn sie gehören keinem Zeitalter, sondern der Menschheit an: und wie sie eben deshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem sich anzuschmiegen sie verschmähten, lau aufgenommen, und, weil sie die jedesmalige Verirrung desselben mittelbar und negativ aufdeckten, spät und ungern anerkannt wurden; so können sie dafür auch nicht veralten, sondern sprechen auch in der spätesten Zeit immer noch frisch und immer wieder

Digitized by Google

neu an: dann ſind ſie auch dem Ueberſehen- und Verkanntwerden nicht ferner ausgeſetzt, da ſie gekrönt und ſanktionirt daſtehen durch den Beifall der wenigen urtheilsfähigen Köpfe, die einzeln und ſparſam in den Jahrhunderten erſcheinen*) und ihre Stimmen ablegen, deren langſam wachſende Summe die Autorität begründet, welche ganz allein jener Richterſtuhl iſt, den man meint, wenn man an die Nachwelt appellirt. Jene ſucceſſiv erſcheinenden Einzelnen ſind es ganz allein: denn die Maſſe und Menge der Nachwelt wird allezeit ebenſo verkehrt und ſtumpf ſeyn und bleiben, wie die Maſſe und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit iſt. — Man leſe die Klagen großer Geiſter, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenoſſen: ſtets lauten ſie wie von heute; weil das Geſchlecht immer das ſelbe iſt. Zu jeder Zeit und in jeder Kunſt vertritt Manier die Stelle des Geiſtes, der ſtets nur das Eigenthum Einzelner iſt: die Manier aber iſt das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dageweſenen und erkannten Erſcheinung des Geiſtes. Dem Allen gemäß wird, in der Regel, der Beifall der Nachwelt nicht anders, als auf Koſten des Beifalls der Mitwelt erworben; und umgekehrt**).

§. 50.

Wenn nun der Zweck aller Kunſt Mittheilung der aufgefaßten Idee iſt, welche eben in ſolcher Vermittelung durch den Geiſt des Künſtlers, in der ſie von allem Fremdartigen geſäubert und iſolirt erſcheint, nunmehr auch Dem faßlich wird, der ſchwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat; wenn ferner das Ausgehen vom Begriff in der Kunſt verwerflich iſt, ſo werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunſtwerk abſichtlich und eingeſtändlich zum Ausdruck eines Begriffes beſtimmt: dieſes iſt der Fall in der Allegorie. Eine Allegorie iſt ein Kunſtwerk, welches etwas Anderes bedeutet, als es darſtellt. Aber das Anſchauliche, folglich auch die Idee, ſpricht unmittelbar und ganz vollkommen ſich ſelbſt aus, und bedarf nicht der Vermittelung eines Andern, wodurch es angedeutet werde. Was alſo, auf

*) Apparent rari, nantes in gurgite vasto.

**) Hiezu Kap. 34 des zweiten Bandes.

dieſe Weiſe, durch ein ganz Anderes angedeutet und repräſentirt wird, weil es nicht ſelbſt vor die Anſchauung gebracht werden kann, iſt allemal ein Begriff. Durch die Allegorie ſoll daher immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geiſt des Beſchauers von der dargeſtellten anſchaulichen Vorſtellung weg, auf eine ganz andere, abſtrakte, nicht anſchauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunſtwerke liegt: hier ſoll alſo Bild oder Statue leiſten, was die Schrift, nur viel vollkommener, leiſtet. Was nun wir für den Zweck der Kunſt erklären, Darſtellung der nur anſchaulich aufzufaſſenden Idee, iſt hier nicht der Zweck. Für das, was aber hier beabſichtigt wird, iſt auch gar keine große Vollendung des Kunſtwerks erforderlich; ſondern es reicht hin, daß man ſehe, was das Ding ſeyn ſoll, da, ſobald dies gefunden iſt, der Zweck erreicht iſt und der Geiſt nun auf eine ganz anderartige Vorſtellung, auf einen abſtrakten Begriff geführt wird, welcher das vorgeſetzte Ziel war. Allegorien in der bildenden Kunſt ſind folglich nichts Anderes, als Hieroglyphen: der Kunſtwerth, den ſie übrigens als anſchauliche Darſtellungen haben mögen, kommt ihnen nicht als Allegorien, ſondern anderweitig zu. Daß die Nacht von Correggio, der Genius des Ruhmes von Hannibal Caracci, die Horen von Pouſſin, ſehr ſchöne Bilder ſind, iſt ganz davon zu trennen, daß ſie Allegorien ſind. Als Allegorien leiſten ſie nicht mehr, als eine Inſchrift, ja eher weniger. Wir werden hier wieder an die oben gemachte Unterſcheidung zwiſchen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes erinnert. Die nominale iſt hier eben das Allegoriſche als ſolches, z. B. der Genius des Ruhmes; die reale das wirklich Dargeſtellte: hier ein ſchöner geflügelter Jüngling, von ſchönen Knaben umflogen: dies ſpricht eine Idee aus: dieſe reale Bedeutung wirkt aber nur ſolange man die nominale, allegoriſche vergißt: denkt man an dieſe, ſo verläßt man die Anſchauung, und ein abſtrakter Begriff beſchäftigt den Geiſt: der Uebergang von der Idee zum Begriff iſt aber immer ein Fall. Ja, jene nominale Bedeutung, jene allegoriſche Abſicht, thut oft der realen Bedeutung, der anſchaulichen Wahrheit, Eintrag: ſo z. B. die widernatürliche Beleuchtung in der Nacht von Correggio, die, ſo ſchön auch ausgeführt, doch bloß allegoriſch motivirt und real unmöglich iſt. Wenn alſo ein allegoriſches Bild auch Kunſtwerth hat,

ſo iſt dieſer von dem, was es als Allegorie leiſtet, ganz geſondert und unabhängig: ein ſolches Kunſtwerk dient zweien Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffes und dem Ausdruck einer Idee: nur letzterer kann Kunſtzweck ſeyn; der andere iſt ein fremder Zweck, die ſpielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienſt einer Inſchrift, als Hieroglyphe, leiſten zu laſſen, erfunden zu Gunſten Derer, welche das eigentliche Weſen der Kunſt nie anſprechen kann. Es iſt damit, wie wenn ein Kunſtwerk zugleich ein nützliches Werkzeug iſt, wo es auch zweien Zwecken dient: z. B. eine Statue, die zugleich Kandelaber oder Karyatide iſt, oder ein Bas-Relief, der zugleich der Schild des Achills iſt. Reine Freunde der Kunſt werden weder das Eine noch das Andere billigen. Zwar kann ein allegoriſches Bild auch gerade in dieſer Eigenſchaft lebhaften Eindruck auf das Gemüth hervorbringen: daſſelbe würde dann aber, unter gleichen Umſtänden, auch eine Inſchrift wirken. Z. B. wenn in dem Gemüth eines Menſchen der Wunſch nach Ruhm dauernd und feſt gewurzelt iſt, indem er wohl gar den Ruhm als ſein rechtmäßiges Eigenthum anſieht, das ihm nur ſolange vorenthalten wird, als er noch nicht die Dokumente ſeines Beſitzes producirt hat: und dieſer tritt nun vor den Genius des Ruhmes mit ſeinen Lorbeerkronen; ſo wird ſein ganzes Gemüth dadurch angeregt und ſeine Kraft zur Thätigkeit aufgerufen: aber daſſelbe würde auch geſchehen, wenn er plötzlich das Wort „Ruhm" groß und deutlich an der Wand erblickte. Oder wenn ein Menſch eine Wahrheit kund gemacht hat, die entweder als Ausſage für das praktiſche Leben, oder als Einſicht für die Wiſſenſchaft wichtig iſt, derſelbe aber keinen Glauben fand; ſo wird ein allegoriſches Bild, die Zeit darſtellend, wie ſie den Schleier aufhebt und nun die nackte Wahrheit ſehen läßt, gewaltig auf ihn wirken: aber daſſelbe würde auch die Deviſe „Le tems découvre la vérité" leiſten. Denn was hier eigentlich wirkt, iſt immer nur der abſtrakte Gedanke, nicht das Angeſchaute.

Iſt nun, dem Geſagten gemäß, die Allegorie in der bildenden Kunſt ein fehlerhaftes, einem der Kunſt ganz fremden Zwecke dienendes Streben; ſo wird es vollends unerträglich, wenn es ſo weit abführt, daß die Darſtellung gezwungener und gewaltſam herbeigezogener Deuteleien in das Alberne fällt. Dergleichen iſt

z. B. eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit; das Herabblicken der Nemesis in den Busen ihres Gewandes, andeutend, daß sie auch ins Verborgene sieht; die Auslegung des Bellori, daß Hannibal Caracci die Wollust deswegen mit einem gelben Gewande bekleidet hat, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. — Wenn nun gar zwischen dem Dargestellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subsumtion unter jenen Begriff, oder auf Ideenassociation gegründete Verbindung ist; sondern Zeichen und Bezeichnetes ganz konventionell, durch positive, zufällig veranlaßte Satzung zusammenhängen: dann nenne ich diese Abart der Allegorie Symbol. So ist die Rose Symbol der Verschwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhmes, die Palme Symbol des Sieges, die Muschel Symbol der Pilgrimschaft, das Kreuz Symbol der christlichen Religion: dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falschheit, und Blau als Farbe der Treue. Dergleichen Symbole mögen im Leben oft von Nutzen seyn, aber der Kunst ist ihr Werth fremd: sie sind ganz wie Hieroglyphen, oder gar wie Chinesische Wortschrift anzusehen und stehen wirklich in einer Klasse mit den Wappen, mit dem Busch, der ein Wirthshaus andeutet, mit dem Schlüssel, an welchem man die Kammerherren, oder dem Leder, an welchem man die Bergleute erkennt. — Wenn endlich gewisse historische oder mythische Personen, oder personifizirte Begriffe, durch ein für allemal festgesetzte Symbole kenntlich gemacht werden; so wären wohl diese eigentlich Embleme zu nennen: dergleichen sind die Thiere der Evangelisten, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris, das Anker der Hoffnung u. s. w. Inzwischen versteht man unter Emblemen meistens jene sinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darstellungen, die eine moralische Wahrheit veranschaulichen sollen, davon es große Sammlungen, von J. Camerarius, Alciatus und Anderen, giebt: sie machen den Uebergang zur poetischen Allegorie, davon weiter unten geredet wird. — Die Griechische Skulptur wendet sich an die Anschauung, darum ist sie ästhetisch; die Hindostanische wendet sich an den Begriff, daher ist sie bloß symbolisch.

Dieses auf unsere bisherigen Betrachtungen über das innere Wesen der Kunst gegründete und damit genau zusammenhängende

Urtheil über die Allegorie iſt der Anſicht Winckelmanns gerade entgegengeſetzt, welcher, weit entfernt, wie wir, die Allegorie für etwas dem Zweck der Kunſt ganz fremdes und ihn oft ſtörendes zu erklären, ihr überall das Wort redet, ja ſogar (Werke, Bd. 1, S. 55 fg.) den höchſten Zweck der Kunſt in die „Darſtellung allgemeiner Begriffe und nichtſinnlicher Dinge" ſetzt. Es bleibe Jedem überlaſſen, der einen oder der andern Anſicht beizutreten. Nur wurde mir, bei dieſen und ähnlichen, die eigentliche Metaphyſik des Schönen betreffenden Anſichten Winckelmanns, die Wahrheit ſehr deutlich, daß man die größte Empfänglichkeit und das richtigſte Urtheil über das Kunſtſchöne haben kann, ohne jedoch im Stande zu ſeyn, vom Weſen des Schönen und der Kunſt abſtrakte und eigentlich philoſophiſche Rechenſchaft zu geben: eben wie man ſehr edel und tugendhaft ſeyn und ein ſehr zartes, mit der Genauigkeit einer Goldwaage bei den einzelnen Fällen entſcheidendes Gewiſſen haben kann, ohne deshalb im Stande zu ſeyn, die ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen philoſophiſch zu ergründen und in abstracto darzuſtellen.

Ein ganz anderes Verhältniß hat aber die Allegorie zur Poeſie, als zur bildenden Kunſt, und wenn gleich hier verwerflich, iſt ſie dort ſehr zuläſſig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunſt leitet ſie vom gegebenen Anſchaulichen, dem eigentlichen Gegenſtand aller Kunſt, zu abſtrakten Gedanken; in der Poeſie iſt aber das Verhältniß umgekehrt: hier iſt das in Worten unmittelbar Gegebene der Begriff, und der nächſte Zweck iſt allemal von dieſem auf das Anſchauliche zu leiten, deſſen Darſtellung die Phantaſie des Hörers übernehmen muß. Wenn in der bildenden Kunſt vom unmittelbar Gegebenen auf ein Anderes geleitet wird, ſo muß dies immer ein Begriff ſeyn, weil hier nur das Abſtrakte nicht unmittelbar gegeben werden kann; aber ein Begriff darf nie der Urſprung, und ſeine Mittheilung nie der Zweck eines Kunſtwerkes ſeyn. Hingegen in der Poeſie iſt der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher ſehr wohl verlaſſen darf, um ein gänzlich verſchiedenes Anſchauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. Im Zuſammenhang einer Dichtung kann mancher Begriff, oder abſtrakte Gedanke, unentbehrlich ſeyn, der gleichwohl an ſich und unmittelbar gar keiner Anſchaulichkeit fähig iſt:

dieſer wird dann oft durch irgend ein unter ihn zu ſubſumirendes Beiſpiel zur Anſchaulichkeit gebracht. Solches geſchieht ſchon in jedem tropiſchen Ausdruck, und geſchieht in jeder Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie, welche alle nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darſtellung ſich unterſcheiden. In den redenden Künſten ſind dieſerwegen Gleichniſſe und Allegorien von trefflicher Wirkung. Wie ſchön ſagt Cervantes vom Schlaf, um auszudrücken, daß er uns allen geiſtigen und körperlichen Leiden entziehe, „er ſei ein Mantel, der den ganzen Menſchen bedeckt". Wie ſchön drückt Kleiſt den Gedanken, daß Philoſophen und Forſcher das Menſchengeſchlecht aufklären, allegoriſch aus, in dem Verſe:

„Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet."

Wie ſtark und anſchaulich bezeichnet Homer die unheilbringende Ate, indem er ſagt: „ſie hat zarte Füße, denn ſie betritt nicht den harten Boden, ſondern wandelt nur auf den Köpfen der Menſchen" (Il., XIX, 91). Wie ſehr wirkte die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern auf das ausgewanderte Römiſche Volk. Wie ſchön drückt Platons ſchon erwähnte Allegorie von der Höhle, im Anfang des ſiebenten Buches der Republik, ein höchſt abſtraktes philoſophiſches Dogma aus. Ebenfalls iſt als eine tiefſinnige Allegorie von philoſophiſcher Tendenz die Fabel von der Perſephone anzuſehen, die dadurch, daß ſie in der Unterwelt einen Granatapfel koſtet, dieſer anheimfällt: ſolches wird beſonders einleuchtend durch die allem Lobe unerreichbare Behandlung dieſer Fabel, welche Goethe dem Triumph der Empfindſamkeit als Epiſode eingeflochten hat. Drei ausführliche allegoriſche Werke ſind mir bekannt: ein offenbares und eingeſtändliches iſt der unvergleichliche Criticon des Balthaſar Gracian, welcher in einem großen reichen Gewebe an einander geknüpfter, höchſt ſinnreicher Allegorien beſteht, die hier zur heitern Einkleidung moraliſcher Wahrheiten dienen, welchen er eben dadurch die größte Anſchaulichkeit ertheilt und uns durch den Reichthum ſeiner Erfindungen in Erſtaunen ſetzt. Zwei verſteckte aber ſind der Don Quijote und Gulliver in Lilliput. Erſterer allegoriſirt das Leben jedes Menſchen, der nicht, wie die Anderen, bloß ſein perſönliches Wohl beſorgen will, ſondern einen objektiven, idealen Zweck verfolgt, welcher ſich ſeines Denkens und Wollens bemäch-

tigt hat; womit er ſich dann in dieſer Welt freilich ſonderbar ausnimmt. Beim Gulliver darf man nur alles Phyſiſche geiſtig nehmen, um zu merken, was der satirical rogue, wie ihn Hamlet nennen würde, damit gemeint hat. — Indem nun alſo der poetiſchen Allegorie der Begriff immer das Gegebene iſt, welches ſie durch ein Bild anſchaulich machen will, mag ſie auch immerhin bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt, oder unterſtützt werden: dieſes wird darum doch nicht als Werk der bildenden Kunſt, ſondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet, und macht keinen Anſpruch auf maleriſchen, ſondern allein auf poetiſchen Werth. Solcher Art iſt jene ſchöne allegoriſche Vignette Lavaters, die auf jeden edlen Verfechter der Wahrheit ſo herzſtärkend wirken muß: eine Hand, die ein Licht haltend von einer Weſpe geſtochen wird, während oben an der Flamme ſich Mücken verbrennen: darunter das Motto:

„Und ob's auch der Mücke den Flügel verſengt,
Den Schädel und all ſein Gehirnchen zerſprengt;
Licht bleibet doch Licht;
Und wenn auch die grimmigſte Weſpe mich ſticht,
Ich laß' es doch nicht."

Hieher gehört ferner jener Grabſtein mit dem ausgeblaſenen, dampfenden Licht und der Umſchrift:

„Wann's aus iſt, wird es offenbar,
Ob's Talglicht, oder Wachslicht war." —

Dieſer Art endlich iſt ein altdeutſcher Stammbaum, auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinaufreichenden Familie den Entſchluß, ſein Leben in gänzlicher Enthaltſamkeit und Keuſchheit zu Ende zu führen und daher ſein Geſchlecht ausſterben zu laſſen, dadurch ausdrückte, daß er ſelbſt an der Wurzel des vielzweigichten Baumes abgebildet, mit einer Scheere den Baum über ſich abſchneidet. Dahin gehören überhaupt die oben erwähnten, gewöhnlich Embleme genannten Sinnbilder, welche man auch bezeichnen könnte als kurze gemalte Fabeln mit ausgeſprochener Moral. — Allegorien dieſer Art ſind immer den poetiſchen, nicht den maleriſchen beizuzählen und eben dadurch gerechtfertigt: auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebenſache, und es wird von ihr nicht mehr gefordert, als daß ſie die Sache nur kenntlich darſtelle. Wie aber in der bildenden Kunſt, ſo auch in der Poeſie,

geht die Allegorie in das Symbol über, wenn zwischen dem anschaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abstrakten kein anderer, als willkürlicher Zusammenhang ist. Weil eben alles Symbolische im Grunde auf Verabredung beruht, so hat unter anderen Nachtheilen das Symbol auch den, daß seine Bedeutung mit der Zeit vergessen wird und es dann ganz verstummt: wer würde wohl, wenn man es nicht wüßte, errathen, warum der Fisch Symbol des Christenthums ist? Nur ein Champolion: denn es ist durch und durch eine phonetische Hieroglyphe. Daher steht jetzt als poetische Allegorie die Offenbarung des Johannes ungefähr so da, wie die Reliefs mit magnus Deus sol Mithra, an denen man noch immer auslegt *).

§. 51.

Wenn wir nun mit unseren bisherigen Betrachtungen über die Kunst im Allgemeinen von den bildenden Künsten uns zur Poesie wenden; so werden wir nicht zweifeln, daß auch sie die Absicht hat, die Ideen, die Stufen der Objektivation des Willens, zu offenbaren und sie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, in welcher das dichterische Gemüth sie auffaßte, dem Hörer mitzutheilen. Ideen sind wesentlich anschaulich: wenn daher in der Poesie das unmittelbar durch Worte Mitgetheilte nur abstrakte Begriffe sind; so ist doch offenbar die Absicht, in den Repräsentanten dieser Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anschauen zu lassen, welches nur durch Beihülfe seiner eigenen Phantasie geschehen kann. Um aber diese dem Zweck entsprechend in Bewegung zu setzen, müssen die abstrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poesie wie der trockensten Prosa sind, so zusammengestellt werden, daß ihre Sphären sich dergestalt schneiden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann; sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter nach seiner Absicht modifiziren. Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchsichtigen Flüssigkeiten, indem er sie vereinigt, feste Niederschläge erhält; so versteht der Dichter aus der abstrakten, durch-

*) Hiezu Kap. 36 des zweiten Bandes.

ſichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art wie er ſie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anſchauliche Vorſtellung, gleichſam zu fällen. Denn nur anſchaulich wird die Idee erkannt: Erkenntniß der Idee iſt aber der Zweck aller Kunſt. Die Meiſterſchaft in der Poeſie, wie in der Chemie, macht fähig, allemal gerade den Niederſchlag zu erhalten, welchen man eben beabſichtigt. Dieſem Zweck dienen die vielen Epitheta in der Poeſie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffes eingeſchränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anſchaulichkeit. Homer ſetzt faſt zu jedem Hauptwort ein Beiwort, deſſen Begriff die Sphäre des erſtern Begriffes ſchneidet und ſogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anſchauung ſchon ſo viel näher kommt: z. B.

Εν δ' επεσ' Ωκεανῳ λαμπρον φαος ἡελιοιο,
Ἑλκον νυκτα μελαιναν επι ζειδωρον αρουραν.
(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,
Trahens noctem nigram super almam terram.)

Und

„Ein ſanfter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte ſtill und hoch der Lorbeer ſteht," —

ſchlägt aus wenigen Begriffen die ganze Wonne des ſüdlichen Klimas vor die Phantaſie nieder.

Ein ganz beſonderes Hülfsmittel der Poeſie ſind Rhythmus und Reim. Von ihrer unglaublich mächtigen Wirkung weiß ich keine andere Erklärung zu geben, als daß unſere an die Zeit weſentlich gebundenen Vorſtellungskräfte hiedurch eine Eigenthümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräuſch innerlich folgen und gleichſam mit einſtimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim theils ein Bindemittel unſerer Aufmerkſamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entſteht durch ſie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einſtimmen in das Vorgetragene, wodurch dieſes eine gewiſſe emphatiſche, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes, deſſen ſich die Poeſie, um die Ideen mitzutheilen, bedient, alſo der Begriffe, iſt der Umfang ihres Gebietes ſehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen ſind durch ſie darſtellbar, indem ſie, nach Maaßgabe der mitzutheilenden Idee, bald beſchreibend, bald erzählend,

bald unmittelbar dramatisch darstellend verfährt. Wenn aber, in der Darstellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens, die bildende Kunst sie meistens übertrifft, weil die erkenntnißlose und auch die bloß thierische Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment fast ihr ganzes Wesen offenbart; so ist dagegen der Mensch, soweit er sich nicht durch seine bloße Gestalt und Ausdruck der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affekte ausspricht, der Hauptgegenstand der Poesie, der es hierin keine andere Kunst gleich thut, weil ihr dabei die Fortschreitung zu Statten kommt, welche den bildenden Künsten abgeht.

Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchste Stufe der Objektität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen ist also der große Vorwurf der Poesie. — Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter die Menschen als den Menschen: d. h. sie geben mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegen einander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehen, als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke thun ließen. Indessen bleibt auch dieses letztere keineswegs von ihnen ausgeschlossen: jedoch, so oft es das Wesen der Menschheit selbst ist, das in der Geschichte, oder in der eigenen Erfahrung sich uns aufschließt; so haben wir diese, der Historiker jene schon mit künstlerischen Augen, schon poetisch, d. h. der Idee, nicht der Erscheinung, dem innern Wesen, nicht den Relationen nach aufgefaßt. Unumgänglich ist die eigene Erfahrung Bedingung zum Verständniß der Dichtkunst, wie der Geschichte: denn sie ist gleichsam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. Geschichte aber verhält sich zur Poesie wie Porträtmalerei zur Historienmalerei: jene giebt das im Einzelnen, diese das im Allgemeinen Wahre: jene hat die Wahrheit der Erscheinung, und kann sie aus derselben beurkunden, diese hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erscheinung zu finden, dennoch aus allen spricht. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar: der Historiker nimmt beide wie sie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und die Personen nicht nach ihrer innern, ächten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen

und auszuwählen; ſondern nach der äußern, ſcheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutſamkeit. Er darf nichts an und für ſich, ſeinem weſentlichen Charakter und Ausdrucke nach, ſondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja beſonders auf ſein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an ſich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehen: denn ſie hat Folgen und Einfluß. Hingegen ſind an ſich höchſt bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, ſehr ausgezeichnete Individuen, wenn ſie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. Denn ſeine Betrachtung geht dem Satz vom Grunde nach und ergreift die Erſcheinung, deren Form dieſer iſt. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Weſen der Menſchheit, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Dinges an ſich auf ihrer höchſten Stufe. Wenn gleich nun auch, ſelbſt bei jener dem Hiſtoriker nothwendigen Betrachtungsart, das innere Weſen, die Bedeutſamkeit der Erſcheinungen, der Kern aller jener Schaalen, nie ganz verloren gehen kann und wenigſtens von Dem, der ihn ſucht, ſich noch finden und erkennen läßt; ſo wird dennoch Dasjenige, was an ſich, nicht in der Relation, bedeutend iſt, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung ſich finden, als in der Geſchichte, jener daher, ſo paradox es klingt, viel mehr eigentliche, ächte, innere Wahrheit beizulegen ſeyn, als dieſer. Denn der Hiſtoriker ſoll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie ſie an den vielfach verſchlungenen Ketten der Gründe und Folgen ſich in der Zeit entwickelt; aber unmöglich kann er hiezu alle Data beſitzen, Alles geſehen, oder Alles erkundet haben: er wird jeden Augenblick vom Original ſeines Bildes verlaſſen, oder ein falſches ſchiebt ſich ihm unter, und dies ſo häufig, daß ich glaube annehmen zu dürfen, in aller Geſchichte ſei des Falſchen mehr, als des Wahren. Der Dichter hingegen hat die Idee der Menſchheit von irgend einer beſtimmten, eben darzuſtellenden Seite aufgefaßt, das Weſen ſeines eigenen Selbſt iſt es, was ſich in ihr ihm objektivirt: ſeine Erkenntniß iſt, wie oben bei Gelegenheit der Skulptur auseinandergeſetzt, halb a priori: ſein Muſterbild ſteht vor ſeinem Geiſte, feſt, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn

nicht verlaſſen: daher zeigt er uns im Spiegel ſeines Geiſtes die Idee rein und deutlich, und ſeine Schilderung iſt, bis auf das Einzelne herab, wahr wie das Leben ſelbſt*). Die großen alten Hiſtoriker ſind daher im Einzelnen, wo die Data ſie verlaſſen, z. B. in den Reden ihrer Helden, Dichter; ja, ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert ſich dem Epiſchen: dies aber eben giebt ihren Darſtellungen Einheit, und läßt ſie die innere Wahrheit behalten, ſelbſt da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich, oder gar verfälſcht war: und verglichen wir vorhin die Geſchichte mit der Porträtmalerei, im Gegenſatz der Poeſie, welche der Hiſtorienmalerei entſpräche; ſo finden wir Winckelmanns Ausſpruch, daß das Porträt das Ideal des Individuums ſeyn ſoll, auch von den alten Hiſtorikern befolgt, da ſie das Einzelne doch ſo darſtellen, daß die ſich darin ausſprechende Seite der Idee der Menſchheit hervortritt: die neuen dagegen, Wenige ausgenommen, geben meiſtens nur „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer, und höchſtens eine Haupt- und Staatsaktion". — Wer alſo die

---

*) Es verſteht ſich, daß ich überall ausſchließlich von dem ſo ſeltenen, großen, ächten Dichter rede und Niemanden weniger meyne, als jenes ſchaale Volk der mediokren Poeten, Reimſchmiede und Mährchenerſinner, welches beſonders heut zu Tage in Deutſchland ſo ſehr wuchert, dem man aber von allen Seiten unaufhörlich in die Ohren rufen ſollte:

Mediocribus esse poëtis
Non homines, non Di, non concessere columnae.

Es iſt ſelbſt ernſter Berückſichtigung werth, welche Menge eigener und fremder Zeit und Papiers von dieſem Schwarm der mediokren Poeten verdorben wird und wie ſchädlich ihr Einfluß iſt, indem das Publikum theils immer nach dem Neuen greift, theils auch ſogar zum Verkehrten und Platten, als welches ihm homogener iſt, von Natur mehr Neigung hat; daher jene Werke der Mediokren es von den ächten Meiſterwerken und ſeiner Bildung durch dieſelben abziehen und zurückhalten, folglich dem günſtigen Einfluß der Genien gerade entgegenarbeitend, den Geſchmack immer mehr verderben und ſo die Fortſchritte des Zeitalters hemmen. Daher ſollten Kritik und Satire, ohne alle Nachſicht und Mitleid, die mediokren Poeten geißeln, bis ſie, zu ihrem eigenen Beſten, dahin gebracht würden, ihre Muße lieber anzuwenden Gutes zu leſen, als Schlechtes zu ſchreiben. — Denn wenn ſelbſt den ſanften Muſengott die Stümperei der Unberufenen in ſolchen Grimm verſetzte, daß er den Marſyas ſchinden konnte; ſo ſehe ich nicht, worauf die mediokre Poeſie ihre Anſprüche an Toleranz gründen will.

Menſchheit, ihrem innern, in allen Erſcheinungen und Entwickelungen identiſchen Weſen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unſterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Hiſtoriker je vermögen: denn ſelbſt die beſten unter dieſen ſind als Dichter lange nicht die erſten und haben auch nicht freie Hände. Man kann das Verhältniß beider, in dieſer Rückſicht, auch durch folgendes Gleichniß erläutern. Der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Hiſtoriker gleicht Einem, der ohne alle Kenntniß der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältniſſe derſelben durch Meſſen erforſcht, deſſen empiriſch gefundene Aufgabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet iſt: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältniſſe a priori konſtruirt, in reiner Anſchauung, und ſie ausſagt, nicht wie die gezeichnete Figur ſie wirklich hat, ſondern wie ſie in der Idee ſind, welche die Zeichnung verſinnlichen ſoll. — Darum ſagt Schiller:

„Was ſich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie."

Ich muß ſogar, in Hinſicht auf die Erkenntniß des Weſens der Menſchheit, den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, einen größern Werth zugeſtehen, als der eigentlichen Geſchichte, wenigſtens wie ſie gewöhnlich behandelt wird. Theils nämlich ſind bei jenen die Data richtiger und vollſtändiger zuſammenzubringen, als bei dieſer; theils agiren in der eigentlichen Geſchichte nicht ſowohl Menſchen, als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erſcheinen in ſo großer Entfernung, mit ſo vieler Umgebung und ſo großem Gefolge, dazu verhüllt in ſteife Staatskleider oder ſchwere, unbiegſame Harniſche, daß es wahrlich ſchwer hält, durch alles Dieſes hindurch die menſchliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geſchilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweiſe der Menſchen in allen ihren Nüancen und Geſtalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meiſten, die Ruchloſigkeit Mancher. Dabei iſt es ja, in der hier allein betrachteten Rückſicht, nämlich in Betreff der innern Bedeutung des Erſcheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenſtände, um die ſich die Handlung dreht, re-

lativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche ſind: denn alle dieſe Dinge, an ſich ohne Bedeutung, erhalten ſolche nur dadurch und inſofern, als durch ſie der Wille bewegt wird: bloß durch ſeine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutſamkeit; hingegen die Relation, die es als Ding zu anderen ſolchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmeſſer und einer von 40 Millionen Meilen Durchmeſſer die ſelben geometriſchen Eigenſchaften vollſtändig haben, ſo ſind die Vorgänge und die Geſchichte eines Dorfes und die eines Reiches im Weſentlichen die ſelben; und man kann am Einen, wie am Andern, die Menſchheit ſtudiren und kennen lernen. Auch hat man Unrecht zu meynen, die Autobiographien ſeien voller Trug und Verſtellung. Vielmehr iſt das Lügen (obwohl überall möglich) dort vielleicht ſchwerer, als irgendwo. Verſtellung iſt am leichteſten in der bloßen Unterredung; ja ſie iſt, ſo paradox es klingt, ſchon in einem Briefe im Grunde ſchwerer, weil da der Menſch, ſich ſelber überlaſſen, in ſich ſieht und nicht nach Außen, das Fremde und Ferne ſich ſchwer nahe bringt und den Maaßſtab des Eindrucks auf den Andern nicht vor Augen hat; dieſer Andere dagegen, gelaſſen, in einer dem Schreiber fremden Stimmung, den Brief überſieht, zu wiederholten Malen und verſchiedenen Zeiten lieſt, und ſo die verborgene Abſicht leicht herausfindet. Einen Autor lernt man auch als Menſchen am leichteſten aus ſeinem Buche kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch ſtärker und anhaltender wirken: und in einer Selbſtbiographie ſich zu verſtellen, iſt ſo ſchwer, daß es vielleicht keine einzige giebt, die nicht im Ganzen wahrer wäre, als jede andere geſchriebene Geſchichte. Der Menſch, der ſein Leben aufzeichnet, überblickt es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt ſich, das Ferne kommt wieder nah, die Rückſichten ſchrumpfen ein: er ſitzt ſich ſelbſt zur Beichte und hat ſich freiwillig hingeſetzt: der Geiſt der Lüge faßt ihn hier nicht ſo leicht: denn es liegt in jedem Menſchen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erſt überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein ſtarke Stellung angenommen hat. Das Verhältniß zwiſchen Biographie und Völkergeſchichte läßt ſich durch folgendes Gleichniß anſchaulich machen. Die Geſchichte zeigt uns die Menſchheit, wie uns eine

Ausſicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir ſehen Vieles auf ein Mal, weite Strecken, große Maſſen; aber deutlich wird nichts, noch ſeinem ganzen eigentlichen Weſen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargeſtellte Leben des Einzelnen den Menſchen ſo, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwiſchen ihren Bäumen, Pflanzen, Felſen und Gewäſſern umhergehen. Wie aber durch die Landſchaftsmalerei, in welcher der Künſtler uns durch ſeine Augen in die Natur blicken läßt, uns die Erkenntniß ihrer Ideen und der zu dieſer erforderte Zuſtand des willenloſen, reinen Erkennens ſehr erleichtert wird; ſo hat für die Darſtellung der Ideen, welche wir in Geſchichte und Biographie ſuchen können, die Dichtkunſt ſehr Vieles vor beiden voraus: denn auch hier hält uns der Genius den verdeutlichenden Spiegel vor, in welchem alles Weſentliche und Bedeutſame zuſammengeſtellt und ins hellſte Licht geſetzt uns entgegentritt, das Zufällige und Fremdartige aber ausgeſchieden iſt*).

Die Darſtellung der Idee der Menſchheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder ſo ausführen, daß der Dargeſtellte zugleich auch der Darſtellende iſt: dieſes geſchieht in der lyriſchen Poeſie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur ſeinen eigenen Zuſtand lebhaft anſchaut und beſchreibt, wobei daher, durch den Gegenſtand, dieſer Gattung eine gewiſſe Subjektivität weſentlich iſt; — oder aber der Darzuſtellende iſt vom Darſtellenden ganz verſchieden, wie in allen anderen Gattungen, wo mehr oder weniger der Darſtellende hinter dem Dargeſtellten ſich verbirgt und zuletzt ganz verſchwindet. In der Romanze drückt der Darſtellende ſeinen eigenen Zuſtand noch durch Ton und Haltung des Ganzen in etwas aus: viel objektiver als das Lied hat ſie daher noch etwas Subjektives, dieſes verſchwindet ſchon mehr im Idyll, noch viel mehr im Roman, faſt ganz im eigentlichen Epos, und bis auf die letzte Spur endlich im Drama, welches die objektiveſte und in mehr als einer Hinſicht vollkommenſte, auch ſchwierigſte Gattung der Poeſie iſt. Die lyriſche Gattung iſt ebendeshalb die leichteſte, und wenn die Kunſt ſonſt nur dem ſo ſeltenen ächten Genius angehört, ſo kann ſelbſt der im Ganzen nicht ſehr eminente Menſch, wenn in der That, durch

*) Hiezu Kap. 38 des zweiten Bandes.

ſtarke Anregung von Außen, irgend eine Begeiſterung ſeine Geiſteskräfte erhöht, ein ſchönes Lied zu Stande bringen: denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anſchauung ſeines eigenen Zuſtandes im aufgeregten Moment. Dies beweiſen viele einzelne Lieder übrigens unbekannt gebliebener Individuen, beſonders die Deutſchen Volkslieder, von denen wir im „Wunderhorn" eine treffliche Sammlung haben, und eben ſo unzählige Liebes- und andere Lieder des Volkes in allen Sprachen. Denn die Stimmung des Augenblickes zu ergreifen und im Liede zu verkörpern iſt die ganze Leiſtung dieſer poetiſchen Gattung. Dennoch bildet in der lyriſchen Poeſie ächter Dichter ſich das Innere der ganzen Menſchheit ab, und Alles, was Millionen geweſener, ſeiender, künftiger Menſchen, in den ſelben, weil ſtets wiederkehrenden, Lagen, empfunden haben und empfinden werden, findet darin ſeinen entſprechenden Ausdruck. Weil jene Lagen, durch die beſtändige Wiederkehr, eben wie die Menſchen ſelbſt, als bleibende daſtehen und ſtets die ſelben Empfindungen hervorrufen, bleiben die lyriſchen Produkte ächter Dichter Jahrtauſende hindurch richtig, wirkſam und friſch. Iſt doch überhaupt der Dichter der allgemeine Menſch: Alles, was irgend eines Menſchen Herz bewegt hat, und was die menſchliche Natur, in irgend einer Lage, aus ſich hervortreibt, was irgendwo in einer Menſchenbruſt wohnt und brütet, — iſt ſein Thema und ſein Stoff; wie daneben auch die ganze übrige Natur. Daher kann der Dichter ſo gut die Wolluſt, wie die Myſtik beſingen, Anakreon, oder Angelus Sileſius ſeyn, Tragödien, oder Komödien ſchreiben, die erhabene, oder die gemeine Geſinnung darſtellen, — nach Laune und Beruf. Demnach darf Niemand dem Dichter vorſchreiben, daß er edel und erhaben, moraliſch, fromm, chriſtlich, oder Dies oder Das ſeyn ſoll, noch weniger ihm vorwerfen, daß er Dies und nicht Jenes ſei. Er iſt der Spiegel der Menſchheit, und bringt ihr was ſie fühlt und treibt zum Bewußtſeyn.

Betrachten wir nun das Weſen des eigentlichen Liedes näher und nehmen dabei treffliche und zugleich reine Muſter zu Beiſpielen, nicht ſolche, die ſich ſchon einer andern Gattung, etwan der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm u. ſ. w. irgendwie nähern; ſo werden wir finden, daß das eigenthümliche Weſen des Liedes im engſten Sinne folgendes iſt. — Es iſt das

Subjekt des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtſeyn des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenſchaft, bewegter Gemüthszuſtand. Neben dieſem jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende ſich ſeiner bewußt als Subjekts des reinen, willenloſen Erkennens, deſſen unerſchütterliche, ſeelige Ruhe nunmehr in Kontraſt tritt mit dem Drange des immer beſchränkten, immer noch dürftigen Wollens: die Empfindung dieſes Kontraſtes, dieſes Wechſelſpieles iſt eigentlich was ſich im Ganzen des Liedes ausſpricht und was überhaupt den lyriſchen Zuſtand ausmacht. In dieſem tritt gleichſam das reine Erkennen zu uns heran, um uns vom Wollen und ſeinem Drange zu erlöſen: wir folgen; doch nur auf Augenblicke: immer von Neuem entreißt das Wollen, die Erinnerung an unſere perſönliche Zwecke, uns der ruhigen Beſchauung; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächſte ſchöne Umgebung, in welcher ſich die reine willenloſe Erkenntniß uns darbietet. Darum geht im Liede und der lyriſchen Stimmung das Wollen (das perſönliche Intereſſe der Zwecke) und das reine Anſchauen der ſich darbietenden Umgebung wunderſam gemiſcht durch einander: es werden Beziehungen zwiſchen beiden geſucht und imaginirt; die ſubjektive Stimmung, die Affektion des Willens, theilt der angeſchauten Umgebung und dieſe wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit: von dieſem ganzen ſo gemiſchten und getheilten Gemüthszuſtande iſt das ächte Lied der Abdruck. — Um ſich dieſe abſtrakte Zergliederung eines von aller Abſtraktion ſehr fernen Zuſtandes an Beiſpielen faßlich zu machen, kann man jedes der unſterblichen Lieder Goethes zur Hand nehmen: als beſonders deutlich zu dieſem Zweck will ich nur einige empfehlen: „Schäfers Klagelied", „Willkommen und Abſchied", „An den Mond", „Auf dem See", „Herbſtgefühl", auch ſind ferner die eigentlichen Lieder im „Wunderhorn" vortreffliche Beiſpiele: ganz beſonders jenes, welches anhebt: „O Bremen, ich muß dich nun laſſen." — Als eine komiſche, richtig treffende Parodie des lyriſchen Charakters iſt mir ein Lied von Voß merkwürdig, in welchem er die Empfindung eines betrunkenen, vom Thurm herabfallenden Bleideckers ſchildert, der im Vorbeifallen die ſeinem Zuſtande ſehr fremde, alſo der willens-

freien Erkenntniß angehörige Bemerkung macht, daß die Thurmuhr eben halb zwölf weist. — Wer die dargelegte Ansicht des lyrischen Zustandes mit mir theilt, wird auch zugeben, daß derselbe eigentlich die anschauliche und poetische Erkenntniß jenes in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde aufgestellten, auch in dieser Schrift schon erwähnten Satzes sei, daß die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens, das Wunder κατ' εξοχην genannt werden kann; so daß die poetische Wirkung des Liedes zuletzt eigentlich auf der Wahrheit jenes Satzes beruht. — Im Verlaufe des Lebens treten jene beiden Subjekte, oder, popular zu reden, Kopf und Herz, immer mehr aus einander: immer mehr sondert man seine subjektive Empfindung von seiner objektiven Erkenntniß. Im Kinde sind Beide noch ganz verschmolzen: es weiß sich von seiner Umgebung kaum zu unterscheiden, es verschwimmt mit ihr. Im Jüngling wirkt alle Wahrnehmung zunächst Empfindung und Stimmung, ja vermischt sich mit dieser; wie dies Byron sehr schön ausdrückt:

I live not in myself, but I become
Portion of that around me; and to me
High mountains are a feeling*).

Eben daher haftet der Jüngling so sehr an der anschaulichen Außenseite der Dinge; eben daher taugt er nur zur lyrischen Poesie, und erst der Mann zur dramatischen. Den Greis kann man sich höchstens noch als Epiker denken, wie Ossian, Homer: denn Erzählen gehört zum Charakter des Greises.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, besonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit, besonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darstellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen sie sich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und ächt darzustellen; sondern auch, sie dem Einfluß solcher Reagenzien auszusetzen, an welchen ihre Eigenthümlichkeiten deutlich und auffallend sichtbar

*) Nicht in mir selbst leb' ich allein; ich werde
Ein Theil von dem, was mich umgiebt, und mir
Sind hohe Berge ein Gefühl.

werden; ebenſo liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutſame Charaktere wahr und treu, wie die Natur ſelbſt, uns vorzuführen; ſondern er muß, damit ſie uns kenntlich werden, ſie in ſolche Situationen bringen, in welchen ihre Eigenthümlichkeiten ſich gänzlich entfalten und ſie ſich deutlich, in ſcharfen Umriſſen darſtellen, welche daher bedeutſame Situationen heißen. Im wirklichen Leben und in der Geſchichte führt der Zufall nur ſelten Situationen von dieſer Eigenſchaft herbei, und ſie ſtehen dort einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutſamen. Die durchgängige Bedeutſamkeit der Situationen ſoll den Roman, das Epos, das Drama vom wirklichen Leben unterſcheiden, ebenſo ſehr, als die Zuſammenſtellung und Wahl bedeutſamer Charaktere: bei beiden iſt aber die ſtrengſte Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerſpruch derſelben gegen ſich ſelbſt, oder gegen das Weſen der Menſchheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahe kommende Unwahrſcheinlichkeit in den Begebenheiten, ſei es auch nur in Nebenumſtänden, beleidigen in der Poeſie ebenſo ſehr, wie verzeichnete Figuren, oder falſche Perſpektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei: denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens, der Menſchheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darſtellung und bedeutſam gemacht durch die Zuſammenſtellung. Da der Zweck aller Künſte nur einer iſt, Darſtellung der Ideen, und ihr weſentlicher Unterſchied nur darin liegt, welche Stufe der Objektivation des Willens die darzuſtellende Idee iſt, wonach ſich wieder das Material der Darſtellung beſtimmt; ſo laſſen ſich auch die von einander entfernteſten Künſte durch Vergleichung an einander erläutern. So z. B. um die Ideen, welche ſich im Waſſer ausſprechen, vollſtändig aufzufaſſen, iſt es nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strome zu ſehen; ſondern jene Ideen entfalten ſich ganz erſt dann, wann das Waſſer unter allen Umſtänden und Hinderniſſen erſcheint, die auf daſſelbe wirkend, es zur vollen Aeußerung aller ſeiner Eigenſchaften veranlaſſen. Darum finden wir es ſchön, wenn es herabſtürzt, brauſt, ſchäumt, wieder in die Höhe ſpringt, oder wenn es fallend zerſtäubt, oder endlich, künſtlich gezwungen, als Strahl emporſtrebt: ſo unter verſchiedenen Umſtänden ſich verſchieden be-

zeigend, behauptet es aber immer getreulich ſeinen Charakter: es iſt ihm eben ſo natürlich aufwärts zu ſpritzen, als ſpiegelnd zu ruhen; es iſt zum Einen wie zum Andern gleich bereit, ſobald die Umſtände eintreten. Was nun der Waſſerkünſtler an der flüſſigen Materie leiſtet, das leiſtet der Architekt an der ſtarren, und eben dieſes der epiſche oder dramatiſche Dichter an der Idee der Menſchheit. Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunſt ſich ausſprechenden Idee, des auf jeder Stufe ſich objektivirenden Willens, iſt der gemeinſame Zweck aller Künſte. Das Leben des Menſchen, wie es in der Wirklichkeit ſich meiſtens zeigt, gleicht dem Waſſer, wie es ſich meiſtens zeigt, in Teich und Fluß: aber im Epos, Roman und Trauerſpiel werden ausgewählte Charaktere in ſolche Umſtände verſetzt, an welchen ſich alle ihre Eigenthümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menſchlichen Gemüths ſich aufſchließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen ſichtbar werden. So objektivirt die Dichtkunſt die Idee des Menſchen, welcher es eigenthümlich iſt, ſich in höchſt individuellen Charakteren darzuſtellen.

Als der Gipfel der Dichtkunſt, ſowohl in Hinſicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leiſtung, iſt das Trauerſpiel anzuſehen und iſt dafür anerkannt. Es iſt für das Ganze unſerer geſammten Betrachtung ſehr bedeutſam und wohl zu beachten, daß der Zweck dieſer höchſten poetiſchen Leiſtung die Darſtellung der ſchrecklichen Seite des Lebens iſt, daß der namenloſe Schmerz, der Jammer der Menſchheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrſchaft des Zufalls und der rettungsloſe Fall der Gerechten und Unſchuldigen uns hier vorgeführt werden: denn hierin liegt ein bedeutſamer Wink über die Beſchaffenheit der Welt und des Daſeyns. Es iſt der Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt, welcher hier, auf der höchſten Stufe ſeiner Objektität, am vollſtändigſten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menſchheit wird er ſichtbar, welches nun herbeigeführt wird, theils durch Zufall und Irrthum, die als Beherrſcher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Abſichtlichkeit gehende Tücke als Schickſal perſonifizirt, auftreten; theils geht er aus der Menſchheit ſelbſt hervor, durch die ſich kreuzenden Willensbeſtrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meiſten. Ein und derſelbe Wille iſt es, der in ihnen allen

lebt und erſcheint, deſſen Erſcheinungen aber ſich ſelbſt bekämpfen und ſich ſelbſt zerfleiſchen. In dieſem Individuo tritt er gewaltig, in jenem ſchwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Beſinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntniß, bis endlich, im Einzelnen, dieſe Erkenntniß, geläutert und geſteigert durch das Leiden ſelbſt, den Punkt erreicht, wo die Erſcheinung, der Schleier der Maja, ſie nicht mehr täuſcht, die Form der Erſcheinung, das principium individuationis, von ihr durchſchaut wird, der auf dieſem beruhende Egoismus eben damit erſtirbt, wodurch nunmehr die vorhin ſo gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und ſtatt ihrer die vollkommene Erkenntniß des Weſens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Reſignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, ſondern des ganzen Willens zum Leben ſelbſt. So ſehen wir im Trauerſpiel zuletzt die Edelſten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die ſie bis dahin ſo heftig verfolgten, und allen den Genüſſen des Lebens auf immer entſagen, oder es ſelbſt willig und freudig aufgeben: ſo den ſtandhaften Prinzen des Calderon; ſo das Gretchen im „Fauſt"; ſo den Hamlet, dem ſein Horatio willig folgen möchte, welchen aber jener bleiben und noch eine Weile in dieſer rauhen Welt mit Schmerzen athmen heißt, um Hamlets Schickſal aufzuklären und deſſen Andenken zu reinigen; — ſo auch die Jungfrau von Orleans, die Braut von Meſſina: ſie alle ſterben durch Leiden geläutert, d. h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erſtorben iſt; im „Mohammed" von Voltaire ſpricht ſich Dieſes ſogar wörtlich aus in den Schlußworten, welche die ſterbende Palmira dem Mohammed zuruft: „Die Welt iſt für Tyrannen: Lebe Du!" — Hingegen beruht die Forderung der ſogenannten poetiſchen Gerechtigkeit auf gänzlichem Verkennen des Weſens des Trauerſpiels, ja ſelbſt des Weſens der Welt. Mit Dreiſtigkeit tritt ſie in ihrer ganzen Plattheit auf in den Kritiken, welche Dr. Samuel Johnſon zu den einzelnen Stücken Shakeſpeares geliefert hat, indem er recht naiv über die durchgängige Vernachläſſigung derſelben klagt; welche allerdings vorhanden iſt: denn was haben die Ophelien, die Desdemonen, die Kordelien verſchuldet? — Aber nur die platte, optimiſtiſche, proteſtantiſch-rationaliſtiſche, oder eigentlich jüdiſche Weltanſicht wird die Forderung der poetiſchen Gerechtigkeit machen und an deren Befriedigung ihre eigene finden. Der wahre Sinn

des Trauerſpiels iſt die tiefere Einſicht, daß was der Held abbüßt nicht ſeine Partikularſünden ſind, ſondern die Erbſünde, d. h. die Schuld des Daſeyns ſelbſt:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
(Da die größte Schuld des Menſchen
Iſt, daß er geboren ward.)

Wie Calderon es geradezu ausſpricht.

Die Behandlungsart des Trauerſpiels näher betreffend, will ich mir nur eine Bemerkung erlauben. Darſtellung eines großen Unglücks iſt dem Trauerſpiel allein weſentlich. Die vielen verſchiedenen Wege aber, auf welchen es vom Dichter herbeigeführt wird, laſſen ſich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geſchehen durch außerordentliche, an die äußerſten Gränzen der Möglichkeit ſtreifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird; Beiſpiele dieſer Art ſind: Richard III., Jago im „Othello", Shylok im „Kaufmann von Venedig", Franz Moor, Phädra des Euripides, Kreon in der „Antigone", u. dgl. m. Es kann ferner geſchehen durch blindes Schickſal, d. i. Zufall und Irrthum: von dieſer Art iſt ein wahres Muſter der König Oedipus des Sophokles, auch die Trachinerinnen, und überhaupt gehören die meiſten Tragödien der Alten hieher: unter den Neuern ſind Beiſpiele: „Romeo und Juliet", „Tankred" von Voltaire, „Die Braut von Meſſina". Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Perſonen gegen einander, durch die Verhältniſſe; ſo daß es weder eines ungeheuren Irrthums, oder eines unerhörten Zufalls, noch auch eines die Gränzen der Menſchheit im Böſen erreichenden Charakters bedarf; ſondern Charaktere wie ſie in moraliſcher Hinſicht gewöhnlich ſind, unter Umſtänden, wie ſie häufig eintreten, ſind ſo gegen einander geſtellt, daß ihre Lage ſie zwingt, ſich gegenſeitig, wiſſend und ſehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgend einer Seite ganz allein ſei. Dieſe letztere Art ſcheint mir den beiden anderen weit vorzuziehen: denn ſie zeigt uns das größte Unglück nicht als eine Ausnahme, nicht als etwas durch ſeltene Umſtände, oder monſtroſe Charaktere Herbeigeführtes, ſondern als etwas aus dem Thun und den Charakteren der Menſchen leicht und von ſelbſt, faſt als

weſentlich Hervorgehendes, und führt es eben dadurch furchtbar nahe an uns heran. Und wenn wir in den beiden anderen Arten das ungeheuere Schickſal und die entſetzliche Bosheit als ſchreckliche, aber nur aus großer Ferne von uns drohende Mächte erblicken, denen wir ſelbſt wohl entgehen dürften, ohne zur Entſagung zu flüchten; ſo zeigt uns die letzte Gattung jene Glück und Leben zerſtörenden Mächte von der Art, daß auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offen ſteht, und das größte Leiden herbeigeführt durch Verflechtungen, deren Weſentliches auch unſer Schickſal annehmen könnte, und durch Handlungen, die auch wir vielleicht zu begehen fähig wären und alſo nicht über Unrecht klagen dürften: dann fühlen wir ſchaudernd uns ſchon mitten in der Hölle. Die Ausführung in dieſer letztern Art hat aber auch die größte Schwierigkeit; da man darin mit dem geringſten Aufwand von Mitteln und Bewegungsurſachen, bloß durch ihre Stellung und Vertheilung die größte Wirkung hervorzubringen hat: daher iſt ſelbſt in vielen der beſten Trauerſpiele dieſe Schwierigkeit umgangen. Als ein vollkommenes Muſter dieſer Art iſt jedoch ein Stück anzuführen, welches von mehreren andern deſſelben großen Meiſters in anderer Hinſicht weit übertroffen wird: es iſt „Clavigo“. „Hamlet“ gehört gewiſſermaaßen hierher, wenn man nämlich bloß auf ſein Verhältniß zum Laërtes und zur Ophelia ſieht; auch hat „Wallenſtein“ dieſen Vorzug; „Fauſt“ iſt ganz dieſer Art, wenn man bloß die Begebenheit mit dem Gretchen und ihrem Bruder, als die Haupthandlung, betrachtet; ebenfalls der „Cid“ des Corneille, nur daß dieſem der tragiſche Ausgang fehlt, wie ihn hingegen das analoge Verhältniß des Max zur Thekla hat*).

§. 52.

Nachdem wir nun im Bisherigen alle ſchönen Künſte, in derjenigen Allgemeinheit, die unſerm Standpunkt angemeſſen iſt, betrachtet haben, anfangend von der ſchönen Baukunſt, deren Zweck als ſolcher die Verdeutlichung der Objektivation des Willens auf der niedrigſten Stufe ſeiner Sichtbarkeit iſt, wo er ſich als

*) Hiezu Kap. 37 des zweiten Bandes.

dumpfes, erkenntnißloses, gesetzmäßiges Streben der Masse zeigt und doch schon Selbstentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwischen Schwere und Starrheit; — und unsere Betrachtung beschließend mit dem Trauerspiel, welches, auf der höchsten Stufe der Objektivation des Willens, eben jenen seinen Zwiespalt mit sich selbst, in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt; — so finden wir, daß dennoch eine schöne Kunst von unserer Betrachtung ausgeschlossen geblieben ist und bleiben mußte, da im systematischen Zusammenhang unserer Darstellung gar keine Stelle für sie passend war: es ist die Musik. Sie steht ganz abgesondert von allen andern. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Wesen in der Welt: dennoch ist sie eine so große und überaus herrliche Kunst, wirkt so mächtig auf das Innerste des Menschen, wird dort so ganz und so tief von ihm verstanden, als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit sogar die der anschaulichen Welt selbst übertrifft; — daß wir gewiß mehr in ihr zu suchen haben, als ein exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi, wofür sie Leibniz ansprach*) und dennoch ganz Recht hatte, sofern er nur ihre unmittelbare und äußere Bedeutung, ihre Schaale betrachtete. Wäre sie jedoch nichts weiter, so müßte die Befriedigung, welche sie gewährt, der ähnlich seyn, die wir beim richtigen Aufgehen eines Rechnungsexempels empfinden, und könnte nicht jene innige Freude seyn, mit der wir das tiefste Innere unseres Wesens zur Sprache gebracht sehen. Auf unserm Standpunkte daher, wo die ästhetische Wirkung unser Augenmerk ist, müssen wir ihr eine viel ernstere und tiefere, sich auf das innerste Wesen der Welt und unseres Selbst beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinsicht auf welche die Zahlenverhältnisse, in die sie sich auflösen läßt, sich nicht als das Bezeichnete, sondern selbst erst als das Zeichen verhalten. Daß sie zur Welt, in irgend einem Sinne, sich wie Darstellung zum Dargestellten, wie Nachbild zum Vorbilde verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künsten schließen, denen allen dieser Charakter eigen ist, und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im Ganzen gleichartig, nur stärker, schneller, nothwendiger, unfehlbarer ist.

*) Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154.

Auch muß jene ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine ſehr innige, unendlich wahre und richtig treffende ſeyn, weil ſie von Jedem augenblicklich verſtanden wird und eine gewiſſe Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen giebt, daß ihre Form ſich auf ganz beſtimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen ſie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören Muſik zu ſeyn. — Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwiſchen der Muſik und der Welt, die Hinſicht, in welcher jene zu dieſer im Verhältniß der Nachahmung oder Wiederholung ſteht, ſehr tief verborgen. Man hat die Muſik zu allen Zeiten geübt, ohne hierüber ſich Rechenſchaft geben zu können: zufrieden, ſie unmittelbar zu verſtehen, thut man Verzicht auf ein abſtraktes Begreifen dieſes unmittelbaren Verſtehens ſelbſt.

Indem ich meinen Geiſt dem Eindruck der Tonkunſt, in ihren mannigfaltigen Formen, gänzlich hingab, und dann wieder zur Reflexion und zu dem in gegenwärtiger Schrift dargelegten Gange meiner Gedanken zurückkehrte, ward mir ein Aufſchluß über ihr inneres Weſen und über die Art ihres, der Analogie nach nothwendig vorauszuſetzenden, nachbildlichen Verhältniſſes zur Welt, welcher mir ſelbſt zwar völlig genügend und für mein Forſchen befriedigend iſt, auch wohl Demjenigen, der mir bisher gefolgt wäre und meiner Anſicht der Welt beigeſtimmt hätte, ebenſo einleuchtend ſeyn wird; welchen Aufſchluß jedoch zu beweiſen, ich als weſentlich unmöglich erkenne; da er ein Verhältniß der Muſik, als einer Vorſtellung, zu Dem, was weſentlich nie Vorſtellung ſeyn kann, annimmt und feſtſetzt, und die Muſik als Nachbild eines Vorbildes, welches ſelbſt nie unmittelbar vorgeſtellt werden kann, angeſehen haben will. Ich kann deshalb nichts weiter thun, als hier am Schluſſe dieſes der Betrachtung der Künſte hauptſächlich gewidmeten dritten Buches, jenen mir genügenden Aufſchluß über die wunderbare Kunſt der Töne vortragen, und muß die Beiſtimmung, oder Verneinung meiner Anſicht der Wirkung anheimſtellen, welche auf jeden Leſer theils die Muſik, theils der ganze und eine von mir in dieſer Schrift mitgetheilte Gedanke hat. Ueberdies halte ich es, um der hier zu gebenden Darſtellung der Bedeutung der Muſik mit ächter Ueberzeugung ſeinen Beifall geben zu können, für nothwendig, daß man oft mit anhaltender Reflexion auf dieſelbe der Muſik zuhöre, und

hiezu wieder iſt erforderlich, daß man mit dem ganzen von mir dargeſtellten Gedanken ſchon ſehr vertraut ſei.

Die adäquate Objektivation des Willens ſind die (Platoniſchen) Ideen; die Erkenntniß dieſer durch Darſtellung einzelner Dinge (denn ſolche ſind die Kunſtwerke ſelbſt doch immer) anzuregen (welches nur unter einer dieſem entſprechenden Veränderung im erkennenden Subjekt möglich iſt), iſt der Zweck aller andern Künſte. Sie alle objektiviren alſo den Willen nur mittelbar, nämlich mittelſt der Ideen: und da unſere Welt nichts Anderes iſt, als die Erſcheinung der Ideen in der Vielheit, mittelſt Eingang in das principium individuationis (die Form der dem Individuo als ſolchem möglichen Erkenntniß); ſo iſt die Muſik, da ſie die Ideen übergeht, auch von der erſcheinenden Welt ganz unabhängig, ignorirt ſie ſchlechthin, könnte gewiſſermaaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch beſtehen: was von den anderen Künſten ſich nicht ſagen läßt. Die Muſik iſt nämlich eine ſo unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt ſelbſt es iſt, ja wie die Ideen es ſind, deren vervielfältigte Erſcheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Muſik iſt alſo keineswegs, gleich den anderen Künſten, das Abbild der Ideen; ſondern Abbild des Willens ſelbſt, deſſen Objektität auch die Ideen ſind: deshalb eben iſt die Wirkung der Muſik ſo ſehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der anderen Künſte: denn dieſe reden nur vom Schatten, ſie aber vom Weſen. Da es inzwiſchen der ſelbe Wille iſt, der ſich ſowohl in den Ideen, als in der Muſik, nur in jedem von beiden auf ganz verſchiedene Weiſe, objektivirt; ſo muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie ſeyn zwiſchen der Muſik und zwiſchen den Ideen, deren Erſcheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die ſichtbare Welt iſt. Die Nachweiſung dieſer Analogie wird als Erläuterung das Verſtändniß dieſer durch die Dunkelheit des Gegenſtandes ſchwierigen Erklärung erleichtern.

Ich erkenne in den tiefſten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigſten Stufen der Objektivation des Willens wieder, die unorganiſche Natur, die Maſſe des Planeten. Alle die hohen Töne, leicht beweglich und ſchneller verklingend, ſind bekanntlich anzuſehen als entſtanden durch die Nebenſchwingungen des tiefen

Grundtones, bei deſſen Anklang ſie immer zugleich leiſe mit-erklingen, und es iſt Geſetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich ſchon von ſelbſt mit ihr zugleich ertönen (ihre sons harmoniques) durch die Nebenſchwingungen. Dieſes iſt nun dem analog, daß die geſammten Körper und Organiſationen der Natur angeſehen werden müſſen als entſtanden durch die ſtufenweiſe Entwickelung aus der Maſſe des Planeten: dieſe iſt, wie ihr Träger, ſo ihre Quelle: und das ſelbe Verhältniß haben die höhern Töne zum Grundbaß. — Die Tiefe hat eine Gränze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar iſt: dies entſpricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar iſt, d. h. ohne Aeußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, in der eben ſich eine Idee ausſpricht, und allgemeiner, daß keine Materie ganz willenlos ſeyn kann: alſo wie vom Ton als ſolchem ein gewiſſer Grad der Höhe unzertrennlich iſt, ſo von der Materie ein gewiſſer Grad der Willensäußerung. — Der Grundbaß iſt uns alſo in der Harmonie, was in der Welt die unorganiſche Natur, die roheſte Maſſe, auf der Alles ruht und aus der ſich Alles erhebt und entwickelt. — Nun ferner in den geſammten die Harmonie hervorbringenden Ripienſtimmen, zwiſchen dem Baſſe und der leitenden, die Melodie ſingenden Stimme, erkenne ich die geſammte Stufenfolge der Ideen wieder, in denen der Wille ſich objektivirt. Die dem Baß näher ſtehenden ſind die niedrigeren jener Stufen, die noch unorganiſchen, aber ſchon mehrfach ſich äußernden Körper: die höher liegenden repräſentiren mir die Pflanzen- und die Thierwelt. — Die beſtimmten Intervalle der Tonleiter ſind parallel den beſtimmten Stufen der Objektivation des Willens, den beſtimmten Species in der Natur. Das Abweichen von der arithmetiſchen Richtigkeit der Intervalle, durch irgend eine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, iſt analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Species: ja die unreinen Mißtöne, die kein beſtimmtes Intervall geben, laſſen ſich den monſtroſen Mißgeburten zwiſchen zwei Thierſpecies, oder zwiſchen Menſch und Thier, vergleichen. — Allen dieſen Baß- und Ripienſtimmen, welche die Harmonie ausmachen, fehlt nun aber jener Zuſammenhang in der Fortſchreitung, den allein die obere, die Melodie ſingende Stimme

hat, welche auch allein sich schnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langsamere Bewegung, ohne einen in jeder für sich bestehenden Zusammenhang, haben. Am schwerfälligsten bewegt sich der tiefe Baß, der Repräsentant der rohesten Masse: sein Steigen und Fallen geschieht nur in großen Stufen, in Terzen, Quarten, Quinten, nie um einen Ton; er wäre denn ein, durch doppelten Kontrapunkt, versetzter Baß. Diese langsame Bewegung ist ihm auch physisch wesentlich: ein schneller Lauf oder Triller in der Tiefe läßt sich nicht einmal imaginiren. Schneller, jedoch noch ohne melodischen Zusammenhang und sinnvolle Fortschreitung, bewegen sich die höhern Ripienstimmen, welche der Thierwelt parallel laufen. Der unzusammenhängende Gang und die gesetzmäßige Bestimmung aller Ripienstimmen ist dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Krystall bis zum vollkommensten Thier, kein Wesen ein eigentlich zusammenhängendes Bewußtseyn hat, welches sein Leben zu einem sinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Succession geistiger Entwickelungen erfährt, keines durch Bildung sich vervollkommnet, sondern Alles gleichmäßig zu jeder Zeit dasteht, wie es seiner Art nach ist, durch festes Gesetz bestimmt. — Endlich in der Melodie, in der hohen, singenden, das Ganze leitenden und mit ungebundener Willkür in ununterbrochenem, bedeutungsvollem Zusammenhange eines Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortschreitenden, ein Ganzes darstellenden Hauptstimme, erkenne ich die höchste Stufe der Objektivation des Willens wieder, das besonnene Leben und Streben des Menschen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt ist, stets vor- und rückwärts sieht, auf den Weg seiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten, und so einen besonnenen und dadurch als Ganzes zusammenhängenden Lebenslauf vollbringt: — dem also entsprechend, hat die Melodie allein bedeutungsvollen, absichtsvollen Zusammenhang vom Anfang bis zum Ende. Sie erzählt folglich die Geschichte des von der Besonnenheit beleuchteten Willens, dessen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe seiner Thaten ist; aber sie sagt mehr, sie erzählt seine geheimste Geschichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles Das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zusammenfaßt und nicht weiter in ihre Abstraktionen auf-

nehmen kann. Daher auch hat es immer geheißen, die Muſik ſei die Sprache des Gefühls und der Leidenſchaft, ſo wie Worte die Sprache der Vernunft: ſchon Platon erklärt ſie als ἡ των μελων κινησις μεμιμημενη, εν τοις παθημασιν ὁταν ψυχη γινηται (melodiarum motus, animi affectus imitans), De leg. VII, und auch Ariſtoteles ſagt: δια τι οἱ ρυθμοι και τα μελη, φωνη ουσα, ηθεσιν εοικε; (cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?), Probl. c. 19.

Wie nun das Weſen des Menſchen darin beſteht, daß ſein Wille ſtrebt, befriedigt wird und von Neuem ſtrebt, und ſo immerfort, ja, ſein Glück und Wohlſeyn nur Dieſes iſt, daß jener Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch raſch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunſches leeres Sehnen, languor, Langeweile iſt; ſo iſt, Dem entſprechend, das Weſen der Melodie ein ſtetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tauſend Wegen, nicht nur zu den harmoniſchen Stufen, zur Terz und Dominante, ſondern zu jedem Ton, zur diſſonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton: auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgeſtaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmoniſchen Stufe, und noch mehr des Grundtones, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefſten Geheimniſſe des menſchlichen Wollens und Empfindens in ihr, iſt das Werk des Genius, deſſen Wirken hier augenſcheinlicher, als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Abſichtlichkeit liegt und eine Inſpiration heißen könnte. Der Begriff iſt hier, wie überall in der Kunſt, unfruchtbar: der Komponiſt offenbart das innerſte Weſen der Welt und ſpricht die tiefſte Weisheit aus, in einer Sprache, die ſeine Vernunft nicht verſteht; wie eine magnetiſche Somnambule Aufſchlüſſe giebt über Dinge, von denen ſie wachend keinen Begriff hat. Daher iſt in einem Komponiſten, mehr als in irgend einem andern Künſtler, der Menſch vom Künſtler ganz getrennt und unterſchieden. Sogar bei der Erklärung dieſer wunderbaren Kunſt zeigt der Begriff ſeine Dürftigkeit und ſeine Schranken: ich will indeſſen unſere Analogie durchzuführen ſuchen. — Wie nun ſchneller Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung

und von dieser zum neuen Wunsch, Glück und Wohlseyn ist, so sind rasche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich; langsame, auf schmerzliche Dissonanzen gerathende und erst durch viele Takte sich wieder zum Grundton zurückwindende sind, als analog der verzögerten, erschwerten Befriedigung, traurig. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, dessen Wirkung bald unerträglich wäre: diesem nähern sich schon sehr monotone, nichtssagende Melodien. Die kurzen, faßlichen Sätze rascher Tanzmusik scheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maestoso, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres, edleres Streben, nach einem fernen Ziel, und dessen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio spricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verschmäht. Aber wie wundervoll ist die Wirkung von Moll und Dur! Wie erstaunlich, daß der Wechsel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz, statt der großen, uns sogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder ebenso augenblicklich erlöst. Das Adagio erlangt im Moll den Ausdruck des höchsten Schmerzes, wird zur erschütterndesten Wehklage. Tanzmusik in Moll scheint das Verfehlen des kleinlichen Glückes, das man lieber verschmähen sollte, zu bezeichnen, scheint vom Erreichen eines niedrigen Zweckes unter Mühseligkeiten und Plackereien zu reden. — Die Unerschöpflichkeit möglicher Melodien entspricht der Unerschöpflichkeit der Natur an Verschiedenheit der Individuen, Physiognomien und Lebensläufen. Der Uebergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tode, sofern in ihm das Individuum endet; aber der Wille, der in diesem erschien, nach wie vor lebt, in andern Individuen erscheinend, deren Bewußtseyn jedoch mit dem des erstern keinen Zusammenhang hat.

Man darf jedoch bei der Nachweisung aller dieser vorgeführten Analogien nie vergessen, daß die Musik zu ihnen kein direktes, sondern nur ein mittelbares Verhältniß hat; da sie nie die Erscheinung, sondern allein das innere Wesen, das Ansich aller Erscheinung, den Willen selbst, ausspricht. Sie drückt daher nicht

dieſe oder jene einzelne und beſtimmte Freude, dieſe oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entſetzen, oder Jubel, oder Luſtigkeit, oder Gemüthsruhe aus; ſondern die Freude, die Betrübniß, den Schmerz, das Entſetzen, den Jubel, die Luſtigkeit, die Gemüthsruhe ſelbſt, gewiſſermaaßen in abstracto, das Weſentliche derſelben, ohne alles Beiwerk, alſo auch ohne die Motive dazu. Dennoch verſtehen wir ſie, in dieſer abgezogenen Quinteſſenz, vollkommen. Hieraus entſpringt es, daß unſere Phantaſie ſo leicht durch ſie erregt wird und nun verſucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unſichtbare und doch ſo lebhaft bewegte Geiſterwelt zu geſtalten und ſie mit Fleiſch und Bein zu bekleiden, alſo dieſelbe in einem analogen Beiſpiel zu verkörpern. Dies iſt der Urſprung des Geſanges mit Worten und endlich der Oper, — deren Text eben deshalb dieſe untergeordnete Stellung nie verlaſſen ſollte, um ſich zur Hauptſache und die Muſik zum bloßen Mittel ihres Ausdrucks zu machen, als welches ein großer Mißgriff und eine arge Verkehrtheit iſt. Denn überall drückt die Muſik nur die Quinteſſenz des Lebens und ſeiner Vorgänge aus, nie dieſe ſelbſt, deren Unterſchiede daher auf jene nicht allemal einfließen. Gerade dieſe ihr ausſchließlich eigene Allgemeinheit, bei genaueſter Beſtimmtheit, giebt ihr den hohen Werth, welchen ſie als Panakeion aller unſerer Leiden hat. Wenn alſo die Muſik zu ſehr ſich den Worten anzuſchließen und nach den Begebenheiten zu modeln ſucht, ſo iſt ſie bemüht, eine Sprache zu reden, welche nicht die ihrige iſt. Von dieſem Fehler hat Keiner ſich ſo rein gehalten, wie Roſſini: daher ſpricht ſeine Muſik ſo deutlich und rein ihre eigene Sprache, daß ſie der Worte gar nicht bedarf und daher auch mit bloßen Inſtrumenten ausgeführt ihre volle Wirkung thut.

Dieſem allen zufolge können wir die erſcheinende Welt, oder die Natur, und die Muſik als zwei verſchiedene Ausdrücke derſelben Sache anſehen, welche ſelbſt daher das allein Vermittelnde der Analogie Beider iſt, deſſen Erkenntniß erfordert wird, um jene Analogie einzuſehen. Die Muſik iſt demnach, wenn als Ausdruck der Welt angeſehen, eine im höchſten Grad allgemeine Sprache, die ſich ſogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie dieſe zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit iſt aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abſtraktion, ſondern

ganz anderer Art, und ist verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abstrakt, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. Alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Aeußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem Ansich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben, ohne Körper. Aus diesem innigen Verhältniß, welches die Musik zum wahren Wesen aller Dinge hat, ist auch Dies zu erklären, daß wenn zu irgend einer Scene, Handlung, Vorgang, Umgebung, eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint und als der richtigste und deutlichste Kommentar dazu auftritt; imgleichen, daß es Dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingiebt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen: dennoch kann er, wenn er sich besinnt, keine Aehnlichkeit angeben zwischen jenem Tonspiel und den Dingen, die ihm vorschwebten. Denn die Musik ist, wie gesagt, darin von allen anderen Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung, oder richtiger, der adäquaten Objektität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebenso wohl verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen: daraus also ist es erklärlich, warum Musik jedes Gemälde, ja jede Scene des wirklichen Lebens und der Welt, sogleich in erhöhter Bedeutsamkeit hervortreten läßt; freilich um so mehr, je analoger ihre Melodie dem innern Geiste der gegebenen Erscheinung ist. Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Gesang, oder eine anschauliche Darstellung als Pantomime, oder beides als Oper der Musik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menschenlebens, der allgemeinen Sprache der Musik untergelegt, sind nie mit durchgängiger Nothwendigkeit ihr verbunden, oder entsprechend; sondern sie stehen zu

ihr nur im Verhältniß eines beliebigen Beiſpiels zu einem allgemeinen Begriff: ſie ſtellen in der Beſtimmtheit der Wirklichkeit Dasjenige dar, was die Muſik in der Allgemeinheit bloßer Form ausſagt. Denn die Melodien ſind gewiſſermaaßen, gleich den allgemeinen Begriffen, ein Abſtraktum der Wirklichkeit. Dieſe nämlich, alſo die Welt der einzelnen Dinge, liefert das Anſchauliche, das Beſondere und Individuelle, den einzelnen Fall, ſowohl zur Allgemeinheit der Begriffe, als zur Allgemeinheit der Melodien, welche beide Allgemeinheiten einander aber in gewiſſer Hinſicht entgegengeſetzt ſind; indem die Begriffe nur die allererſt aus der Anſchauung abſtrahirten Formen, gleichſam die abgezogene äußere Schaale der Dinge enthalten, alſo ganz eigentlich Abſtrakta ſind; die Muſik hingegen den innerſten aller Geſtaltung vorhergängigen Kern, oder das Herz der Dinge giebt. Dies Verhältniß ließe ſich recht gut in der Sprache der Scholaſtiker ausdrücken, indem man ſagte: die Begriffe ſind die universalia post rem, die Muſik aber giebt die universalia ante rem, und die Wirklichkeit die universalia in re. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andere, ebenſo beliebig gewählte Beiſpiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entſprechen: daher paßt die ſelbe Kompoſition zu vielen Strophen, daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwiſchen einer Kompoſition und einer anſchaulichen Darſtellung möglich iſt, beruht, wie geſagt, darauf, daß beide nur ganz verſchiedene Ausdrücke des ſelben innern Weſens der Welt ſind. Wann nun im einzelnen Fall eine ſolche Beziehung wirklich vorhanden iſt, alſo der Komponiſt die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Muſik auszuſprechen gewußt hat: dann iſt die Melodie des Liedes, die Muſik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponiſten aufgefundene Analogie zwiſchen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntniß des Weſens der Welt, ſeiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen und darf nicht, mit bewußter Abſichtlichkeit, durch Begriffe vermittelte Nachahmung ſeyn: ſonſt ſpricht die Muſik nicht das innere Weſen, den Willen ſelbſt aus; ſondern ahmt nur ſeine Erſcheinung ungenügend nach; wie dies alle eigentlich nachbildende Muſik thut, z. B. „Die Jahreszeiten" von Haydn, auch ſeine Schöpfung in

vielen Stellen, wo Erscheinungen der anschaulichen Welt unmittelbar nachgeahmt sind; so auch in allen Bataillenstücken: welches gänzlich zu verwerfen ist.

Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Quaal. Imgleichen ist der ihr wesentliche Ernst, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausschließt, daraus zu erklären, daß ihr Objekt nicht die Vorstellung ist, in Hinsicht auf welche Täuschung und Lächerlichkeit allein möglich sind; sondern ihr Objekt unmittelbar der Wille ist und dieser wesentlich das Allerernsteste, als wovon Alles abhängt. — Wie inhaltsreich und bedeutungsvoll ihre Sprache sei, bezeugen sogar die Repetitionszeichen, nebst dem Da capo, als welche bei Werken in der Wortsprache unerträglich wären, bei jener hingegen sehr zweckmäßig und wohlthuend sind; denn um es ganz zu fassen, muß man es zwei Mal hören.

Wenn ich nun in dieser ganzen Darstellung der Musik bemüht gewesen bin, deutlich zu machen, daß sie in einer höchst allgemeinen Sprache das innere Wesen, das Ansich der Welt, welches wir, nach seiner deutlichsten Aeußerung, unter dem Begriff Willen denken, ausspricht, in einem einartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Bestimmtheit und Wahrheit; wenn ferner, meiner Ansicht und Bestrebung nach, die Philosophie nichts Anderes ist, als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen, da nur in solchen eine überall ausreichende und anwendbare Uebersicht jenes ganzen Wesens möglich ist; so wird wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen ist, es nicht so sehr paradox finden, wenn ich sage, daß gesetzt es gelänge eine vollkommen richtige, vollständige und in das Einzelne gehende Erklärung der Musik, also eine ausführliche Wiederholung dessen was sie ausdrückt in Begriffen zu geben, diese sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer solchen ganz gleichlautend, also die wahre Philosophie seyn würde, und daß wir folglich den oben angeführten

Ausſpruch Leibnizens, der auf einem niedrigeren Standpunkt ganz richtig iſt, im Sinn unſerer höheren Anſicht der Muſik folgendermaaßen parodiren können: Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi. Denn scire, wiſſen, heißt überall in abſtrakte Begriffe abgeſetzt haben. Da nun aber ferner, vermöge der vielfältig beſtätigten Wahrheit des Leibniziſchen Ausſpruchs, die Muſik, abgeſehen von ihrer äſthetiſchen oder innern Bedeutung, und bloß äußerlich und rein empiriſch betrachtet, nichts Anderes iſt, als das Mittel, größere Zahlen und zuſammengeſetztere Zahlenverhältniſſe, die wir ſonſt nur mittelbar, durch Auffaſſung in Begriffen, erkennen können, unmittelbar und in concreto aufzufaſſen; ſo können wir nun durch Vereinigung jener beiden ſo verſchiedenen und doch richtigen Anſichten der Muſik, uns einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphiloſophie machen, dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chineſen im Y-king war, und ſodann nach dieſem Sinn jenen Spruch der Pythagoreer deuten, welchen Sextus Empirikus (adv. Math., L. VII) anführt: τῳ ἀριθμῳ δε τα παντ' επεοικεν (numero cuncta assimilantur). Und wenn wir endlich dieſe Anſicht an unſere obige Deutung der Harmonie und Melodie bringen, ſo werden wir eine bloße Moralphiloſophie ohne Erklärung der Natur, wie ſie Sokrates einführen wollte, einer Melodie ohne Harmonie, welche Rouſſeau ausſchließlich wollte, ganz analog finden, und im Gegenſatz hievon wird eine bloße Phyſik und Metaphyſik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entſprechen. — An dieſe beiläufigen Betrachtungen ſei es mir vergönnt, noch einige die Analogie der Muſik mit der erſcheinenden Welt betreffende Bemerkungen zu knüpfen. Wir fanden im vorigen Buche, daß die höchſte Stufe der Objektivation des Willens, der Menſch, nicht allein und abgeriſſen erſcheinen konnte, ſondern die unter ihm ſtehenden Stufen und dieſe immer wieder die tieferen vorausſetzten: ebenſo nun iſt die Muſik, welche, eben wie die Welt, den Willen unmittelbar objektivirt, erſt vollkommen in der vollſtändigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller anderen Stimmen, bis zum tiefſten Baß, welcher als der Urſprung aller anzuſehen iſt: die Melodie greift ſelbſt als integrirender Theil in die Harmonie ein, wie auch dieſe in jene:

und wie nur so, im vollstimmigen Ganzen, die Musik ausspricht, was sie auszusprechen bezweckt, so findet der eine und außerzeitliche Wille seine vollkommene Objektivation nur in der vollständigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden gesteigerter Deutlichkeit sein Wesen offenbaren. — Sehr merkwürdig ist noch folgende Analogie. Wir haben im vorigen Buche gesehen, daß, ungeachtet des Sichanpassens aller Willenserscheinungen zu einander, in Hinsicht auf die Arten, welches die teleologische Betrachtung veranlaßt, dennoch ein nicht aufzuhebender Widerstreit zwischen jenen Erscheinungen als Individuen bleibt, auf allen Stufen derselben sichtbar ist und die Welt zu einem beständigen Kampfplatz aller jener Erscheinungen des einen und selben Willens macht, dessen innerer Widerspruch mit sich selbst dadurch sichtbar wird. Auch diesem sogar ist etwas Entsprechendes in der Musik. Nämlich ein vollkommen reines harmonisches System der Töne ist nicht nur physisch, sondern sogar schon arithmetisch unmöglich. Die Zahlen selbst, durch welche die Töne sich ausdrücken lassen, haben unauflösbare Irrationalitäten: keine Skala läßt sich auch nur ausrechnen, innerhalb welcher jede Quint sich zum Grundton verhielte wie 2 zu 3, jede große Terz wie 4 zu 5, jede kleine Terz wie 5 zu 6 u. s. w. Denn, sind die Töne zum Grundton richtig, so sind sie es nicht mehr zu einander; indem ja z. B. die Quint die kleine Terz der Terz seyn müßte u. s. w.: denn die Töne der Skala sind Schauspielern zu vergleichen, welche bald diese, bald jene Rolle zu spielen haben. Daher also läßt eine vollkommen richtige Musik sich nicht einmal denken, geschweige ausführen; und dieserhalb weicht jede mögliche Musik von der vollkommenen Reinheit ab: sie kann bloß die ihr wesentlichen Dissonanzen, durch Vertheilung derselben an alle Töne, d. i. durch Temperatur, verstecken. Man sehe hierüber Chladni's „Akustik", §. 30, und dessen „Kurze Uebersicht der Schall- und Klanglehre", S. 12*).

Ich hätte noch manches hinzuzufügen über die Art, wie Musik percipirt wird, nämlich einzig und allein in und durch die Zeit, mit gänzlicher Ausschließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntniß der Kausalität, also des Verstandes: denn

**) Hiezu Kap. 39 des zweiten Bandes.

die Töne machen ſchon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Urſache, wie bei der Anſchauung, zurückgiengen, den äſthetiſchen Eindruck. — Ich will indeſſen dieſe Betrachtungen nicht noch mehr verlängern, da ich vielleicht ſchon ſo in dieſem dritten Buche Manchem zu ausführlich geweſen bin, oder mich zu ſehr auf das Einzelne eingelaſſen habe. Mein Zweck machte es jedoch nöthig, und man wird es um ſo weniger mißbilligen, wenn man die ſelten genugſam erkannte Wichtigkeit und den hohen Werth der Kunſt ſich vergegenwärtigt, erwägend, daß wenn, nach unſerer Anſicht, die geſammte ſichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens iſt, zu ſeiner Selbſterkenntniß, ja, wie wir bald ſehen werden, zur Möglichkeit ſeiner Erlöſung, ihn begleitend; und zugleich, daß die Welt als Vorſtellung, wenn man ſie abgeſondert betrachtet, indem man vom Wollen losgeriſſen, nur ſie allein das Bewußtſeyn einnehmen läßt, die erfreulichſte und die allein unſchuldige Seite des Lebens iſt; — wir die Kunſt als die höhere Steigerung, die vollkommenere Entwickelung von allen Dieſem anzuſehen haben, da ſie weſentlich eben das Selbe, nur koncentrirter, vollendeter, mit Abſicht und Beſonnenheit, leiſtet, was die ſichtbare Welt ſelbſt, und ſie daher, im vollen Sinne des Wortes, die Blüthe des Lebens genannt werden mag. Iſt die ganze Welt als Vorſtellung nur die Sichtbarkeit des Willens, ſo iſt die Kunſt die Verdeutlichung dieſer Sichtbarkeit, die Camera obscura, welche die Gegenſtände reiner zeigt und beſſer überſehen und zuſammenfaſſen läßt, das Schauſpiel im Schauſpiel, die Bühne auf der Bühne im „Hamlet".

Der Genuß alles Schönen, der Troſt, den die Kunſt gewährt, der Enthuſiasmus des Künſtlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergeſſen läßt, dieſer eine Vorzug des Genius vor den Anderen, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtſeyns in gleichem Maaße geſteigerte Leiden und für die öde Einſamkeit unter einem heterogenen Geſchlechte allein entſchädigt, — dieſes Alles beruht darauf, daß, wie ſich uns weiterhin zeigen wird, das Anſich des Lebens, der Wille, das Daſeyn ſelbſt, ein ſtetes Leiden und theils jämmerlich, theils ſchrecklich iſt; daſſelbe hingegen als Vorſtellung allein, rein angeſchaut, oder durch die Kunſt wiederholt, frei von Quaal, ein bedeutſames Schauſpiel gewährt. Dieſe rein erkennbare Seite der Welt und die Wieder-

holung derſelben in irgend einer Kunſt iſt das Element des Künſtlers. Ihn feſſelt die Betrachtung des Schauſpiels der Objektivation des Willens: bei demſelben bleibt er ſtehen, wird nicht müde es zu betrachten und darſtellend zu wiederholen, und trägt derweilen ſelbſt die Koſten der Aufführung jenes Schauſpiels, d. h. iſt ja ſelbſt der Wille, der ſich alſo objektivirt und in ſtetem Leiden bleibt. Jene reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Weſens der Welt wird ihm nun Zweck an ſich: er bleibt bei ihr ſtehen. Daher wird ſie ihm nicht, wie wir es im folgenden Buche bei dem zur Reſignation gelangten Heiligen ſehen werden, Quietiv des Willens, erlöſt ihn nicht auf immer, ſondern nur auf Augenblicke vom Leben, und iſt ihm ſo noch nicht der Weg aus demſelben, ſondern nur einſtweilen ein Troſt in demſelben; bis ſeine dadurch geſteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernſt ergreift. Als Sinnbild dieſes Ueberganges kann man die heilige Cäcilie von Rafael betrachten. Zum Ernſt alſo wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.

Viertes Buch.

Der Welt als Wille

zweite Betrachtung:

Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.
Oupnek'hat. studio Anquetil Duperron, vol. II, p. 216.

§. 53.

Der letzte Theil unſerer Betrachtung kündigt ſich als der ernſteſte an, da er die Handlungen der Menſchen betrifft, den Gegenſtand, der Jeden unmittelbar angeht, Niemanden fremd oder gleichgültig ſeyn kann, ja auf welchen alles Andere zu beziehen, der Natur des Menſchen ſo gemäß iſt, daß er, bei jeder zuſammenhängenden Unterſuchung, den auf das Thun ſich beziehenden Theil derſelben immer als das Reſultat ihres geſammten Inhalts, wenigſtens ſofern ihn derſelbe intereſſirt, betrachten und daher dieſem Theil, wenn auch ſonſt keinem andern, ernſthafte Aufmerkſamkeit widmen wird. — In der angegebenen Beziehung würde man, nach der gewöhnlichen Art ſich auszudrücken, den jetzt folgenden Theil unſerer Betrachtung die praktiſche Philoſophie, im Gegenſatz der bisher abgehandelten theoretiſchen, nennen. Meiner Meinung nach aber iſt alle Philoſophie immer theoretiſch, indem es ihr weſentlich iſt, ſich, was auch immer der nächſte Gegenſtand der Unterſuchung ſei, ſtets rein betrachtend zu verhalten und zu forſchen, nicht vorzuſchreiben. Hingegen praktiſch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuſchaffen, ſind alte Anſprüche, die ſie, bei gereifter Einſicht, endlich aufgeben ſollte. Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daſeyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausſchlag, ſondern das innerſte Weſen des Menſchen ſelbſt, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, ſondern den er ſelbſt gewählt hat, — wie Platon ſpricht, — ſein intelligibler Charakter, — wie Kant

ſich ausdrückt. Die Tugend wird nicht gelehrt, ſo wenig wie der Genius: ja, für ſie iſt der Begriff ſo unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunſt iſt. Wir würden daher eben ſo thöricht ſeyn, zu erwarten, daß unſere Moralſyſteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unſere Aeſthetiken Dichter, Bildner und Muſiker erweckten.

Die Philoſophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Weſen der Welt, welches in concreto, d. h. als Gefühl, Jedem verſtändlich ſich ausſpricht, zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß der Vernunft bringen, Dieſes aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Geſichtspunkt aus. Wie nun Daſſelbe, in den drei vorhergegangenen Büchern, in der der Philoſophie eigenthümlichen Allgemeinheit, von anderen Geſichtspunkten aus zu leiſten geſucht wurde; ſo ſoll im gegenwärtigen Buch auf gleiche Weiſe das Handeln des Menſchen betrachtet werden; welche Seite der Welt wohl nicht nur, wie ich vorhin bemerkte, nach ſubjektivem, ſondern auch nach objektivem Urtheil, als die wichtigſte von allen befunden werden möchte. Ich werde dabei unſerer bisherigen Betrachtungsweiſe völlig getreu bleiben, auf das bisher Vorgetragene als Vorausſetzung mich ſtützen, ja eigentlich nur den einen Gedanken, welcher der Inhalt dieſer ganzen Schrift iſt, wie bisher an allen anderen Gegenſtänden, jetzt eben ſo am Handeln des Menſchen entwickeln und damit das Letzte thun, was ich vermag zu einer möglichſt vollſtändigen Mittheilung deſſelben.

Der gegebene Geſichtspunkt und die angekündigte Behandlungsweiſe geben es ſchon an die Hand, daß man in dieſem ethiſchen Buche keine Vorſchriften, keine Pflichtenlehre zu erwarten hat; noch weniger ſoll ein allgemeines Moral-Princip, gleichſam ein Univerſal-Recept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem „unbedingten Sollen“ reden, weil ſolches, wie im Anhang ausgeführt, einen Widerſpruch enthält, noch auch von einem „Geſetz für die Freiheit“, welches ſich im ſelben Fall befindet. Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn ſo redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu Denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit ſich angeeignet haben. Es iſt doch wohl handgreiflicher Wider-

ſpruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Geſetze vorzuſchreiben, nach denen er wollen ſoll: — „wollen ſoll!“ — hölzernes Eiſen! In Folge unſerer ganzen Anſicht aber iſt der Wille nicht nur frei, ſondern ſogar allmächtig: aus ihm iſt nicht nur ſein Handeln, ſondern auch ſeine Welt; und wie er iſt, ſo erſcheint ſein Handeln, ſo erſcheint ſeine Welt: ſeine Selbſterkenntniß ſind Beide und ſonſt nichts: er beſtimmt ſich und eben damit Beide: denn außer ihm iſt nichts, und ſie ſind er ſelbſt: nur ſo iſt er wahrhaft autonomiſch; nach jeder andern Anſicht aber heteronomiſch. Unſer philoſophiſches Beſtreben kann bloß dahin gehen, das Handeln des Menſchen, die ſo verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es iſt, zu deuten und zu erklären, ihrem innerſten Weſen und Gehalt nach, im Zuſammenhang mit unſerer bisherigen Betrachtung und gerade ſo, wie wir bisher die übrigen Erſcheinungen der Welt zu deuten, ihr innerſtes Weſen zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß zu bringen geſucht haben. Unſere Philoſophie wird dabei dieſelbe Immanenz behaupten, wie in der ganzen bisherigen Betrachtung: ſie wird nicht, Kants großer Lehre zuwider, die Formen der Erſcheinung, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt, als einen Springſtock gebrauchen wollen, um damit die allein ihnen Bedeutung gebende Erſcheinung ſelbſt zu überfliegen und im gränzenloſen Gebiet leerer Fiktionen zu landen. Sondern dieſe wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir ſind und die in uns iſt, bleibt, wie der Stoff, ſo auch die Gränze unſerer Betrachtung: ſie, die ſo gehaltreich iſt, daß auch die tiefſte Forſchung, deren der menſchliche Geiſt fähig wäre, ſie nicht erſchöpfen könnte. Weil nun alſo die wirkliche, erkennbare Welt es auch unſern ethiſchen Betrachtungen, ſo wenig als den vorhergegangenen, nie an Stoff und Realität fehlen laſſen wird; ſo werden wir nichts weniger nöthig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unſere Zuflucht zu nehmen, und dann etwan gar uns ſelbſt glauben zu machen, wir ſagten etwas, wenn wir, mit hohen Augenbrauen, vom „Abſoluten“, vom „Unendlichen“, vom „Ueberſinnlichen“, und was dergleichen bloße Negationen mehr ſind (ουδεν εστι, η το της στερησεως ονομα, μετα αμυδρας επινοιας. — nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione. Jul. or. 5), ſtatt deren man kürzer Wolkenkukuksheim

(νεφελοκοκκυγια) ſagen könnte, redeten: zugedeckte, leere Schüſſeln dieſer Art werden wir nicht aufzutiſchen brauchen. — Endlich werden wir auch hier ſo wenig, wie im Bisherigen, Geſchichten erzählen und ſolche für Philoſophie ausgeben. Denn wir ſind der Meinung, daß Jeder noch himmelweit von einer philoſophiſchen Erkenntniß der Welt entfernt iſt, der vermeint, das Weſen derſelben irgendwie, und ſei es noch ſo fein bemäntelt, hiſtoriſch faſſen zu können: welches aber der Fall iſt, ſobald in ſeiner Anſicht des Weſens an ſich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordenſeyn, oder Werdenwerden ſich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeſte Bedeutung hat und folglich, deutlich oder verſteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebſt dem Wege zwiſchen beiden geſucht und gefunden wird und das philoſophirende Individuum wohl noch gar ſeine eigene Stelle auf dieſem Wege erkennt. Solches hiſtoriſches Philoſophiren liefert in den meiſten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, ſonſt aber auch ein Emanationsſyſtem, Abfallslehre, oder endlich, wenn, aus Verzweiflung über fruchtloſe Verſuche auf jenen Wegen, auf den letzten Weg getrieben, umgekehrt eine Lehre vom ſteten Werden, Entſprießen, Entſtehen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finſtern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefaſels mehr iſt, welches man übrigens am kürzeſten abfertigt durch die Bemerkung, daß eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit, bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen iſt, weshalb Alles, was da werden kann und ſoll, ſchon geworden ſeyn muß. Denn alle ſolche hiſtoriſche Philoſophie, ſie mag auch noch ſo vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dageweſen, die Zeit für eine Beſtimmung der Dinge an ſich, und bleibt daher bei dem ſtehen, was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatz des Dinges an ſich, und Platon das Werdende, nie Seyende, im Gegenſatz des Seyenden, nie Werdenden nennt, oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heißt: es iſt eben die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntniß, mit der man nie zum innern Weſen der Dinge gelangt, ſondern nur Erſcheinungen ins Unendliche verfolgt, ſich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man etwan endlich ermüdet, oben oder unten, bei irgend einem beliebigen Punkte ſtille

ſteht und nun für denſelben auch von Andern Reſpekt ertrotzen will. Die ächte philoſophiſche Betrachtungsweiſe der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Weſen erkennen lehrt und ſo über die Erſcheinung hinaus führt, iſt gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, ſondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz, nicht nach einer der vier Geſtalten des Satzes vom Grunde betrachtet; ſondern umgekehrt, gerade Das, was nach Ausſonderung dieſer ganzen, jenem Satz nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erſcheinende, ſelbſt aber ihnen nicht unterworfene, immer ſich gleiche Weſen der Welt, die Ideen derſelben zum Gegenſtand hat. Von ſolcher Erkenntniß geht, wie die Kunſt, ſo auch die Philoſophie aus, ja, wie wir in dieſem Buche finden werden, auch diejenige Stimmung des Gemüthes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlöſung von der Welt führt.

§. 54.

Die drei erſten Bücher werden hoffentlich die deutliche und gewiſſe Erkenntniß herbeigeführt haben, daß in der Welt als Vorſtellung dem Willen ſein Spiegel aufgegangen iſt, in welchem er ſich ſelbſt erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit, deren höchſter der Menſch iſt, deſſen Weſen aber ſeinen vollendeten Ausdruck erſt durch die zuſammenhängende Reihe ſeiner Handlungen erhält, deren ſelbſtbewußten Zuſammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze ſtets in abstracto überblicken läßt, möglich macht.

Der Wille, welcher rein an ſich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltſamer Drang iſt, wie wir ihn noch in der unorganiſchen und vegetabiliſchen Natur und ihren Geſetzen, wie auch im vegetativen Theil unſeres eigenen Lebens erſcheinen ſehen, erhält durch die hinzugetretene, zu ſeinem Dienſt entwickelte Welt der Vorſtellung die Erkenntniß von ſeinem Wollen und von dem was es ſei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes ſei, als dieſe Welt, das Leben, gerade ſo wie es daſteht. Wir nannten deshalb die erſcheinende Welt ſeinen Spiegel, ſeine Objektität:

und da was der Wille will immer das Leben iſt, eben weil daſſelbe nichts weiter, als die Darſtellung jenes Wollens für die Vorſtellung iſt; ſo iſt es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir ſtatt ſchlechthin zu ſagen, „der Wille", ſagen „der Wille zum Leben".

Da der Wille das Ding an ſich, der innere Gehalt, das Weſentliche der Welt iſt; das Leben, die ſichtbare Welt, die Erſcheinung, aber nur der Spiegel des Willens; ſo wird dieſe den Willen ſo unzertrennlich begleiten, wie den Körper ſein Schatten: und wenn Wille da iſt, wird auch Leben, Welt daſeyn. Dem Willen zum Leben iſt alſo das Leben gewiß, und ſolange wir von Lebenswillen erfüllt ſind, dürfen wir für unſer Daſeyn nicht beſorgt ſeyn, auch nicht beim Anblick des Todes. Wohl ſehen wir das Individuum entſtehen und vergehen: aber das Individuum iſt nur Erſcheinung, iſt nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis, befangene Erkenntniß: für dieſe freilich empfängt es ſein Leben wie ein Geſchenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verluſt jenes Geſchenks und geht ins Nichts zurück. Aber wir wollen ja eben das Leben philoſophiſch, d. h. ſeinen Ideen nach betrachten, und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an ſich in allen Erſcheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuſchauer aller Erſcheinungen, von Geburt und von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erſcheinung des Willens, alſo zum Leben, und es iſt dieſem weſentlich, ſich in Individuen darzuſtellen, welche entſtehen und vergehen, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erſcheinungen Desjenigen, was an ſich keine Zeit kennt, aber gerade auf die beſagte Weiſe ſich darſtellen muß, um ſein eigentliches Weſen zu objektiviren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weiſe zum Leben und halten ſich das Gleichgewicht als wechſelſeitige Bedingungen von einander, oder, wenn man etwan den Ausdruck liebt, als Pole der geſammten Lebenserſcheinung. Die weiſeſte aller Mythologien, die Indiſche, drückt Dieſes dadurch aus, daß ſie gerade dem Gotte, welcher die Zerſtörung, den Tod, ſymboliſirt (wie Brama, der ſündigſte und niedrigſte Gott des Trimurtis, die Zeugung, Entſtehung, und Wiſchnu die Erhaltung), daß ſie, ſage ich, gerade dem Schiwa, zugleich mit dem Halsband

von Todtenköpfen, den Lingam zum Attribut giebt, dieſes Symbol der Zeugung, welche alſo hier als Ausgleichung des Todes auftritt, wodurch angedeutet wird, daß Zeugung und Tod weſentliche Korrelate ſind, die ſich gegenſeitig neutraliſiren und aufheben. — Ganz die ſelbe Geſinnung war es, welche Griechen und Römer antrieb, die koſtbaren Sarkophage gerade ſo zu verzieren, wie wir ſie noch ſehen, mit Feſten, Tänzen, Hochzeiten, Jagden, Thierkämpfen, Bakchanalien, alſo mit Darſtellungen des gewaltigſten Lebensdranges, welchen ſie nicht nur in ſolchen Luſtbarkeiten, ſondern ſogar in wollüſtigen Gruppen, ſelbſt bis zur Begattung zwiſchen Satyren und Ziegen, uns vorführen. Der Zweck war offenbar, vom Tode des betrauerten Individuums, mit dem größten Nachdruck auf das unſterbliche Leben der Natur hinzuweiſen und dadurch, wenn gleich ohne abſtraktes Wiſſen, anzudeuten, daß die ganze Natur die Erſcheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben iſt. Die Form dieſer Erſcheinung iſt Zeit, Raum und Kauſalität, mittelſt dieſer aber Individuation, die es mit ſich bringt, daß das Individuum entſtehen und vergehen muß, was aber den Willen zum Leben, von deſſen Erſcheinung das Individuum gleichſam nur ein einzelnes Exempel oder Specimen iſt, ſo wenig anficht, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieſes, ſondern die Gattung allein iſt es, woran der Natur gelegen iſt, und auf deren Erhaltung ſie mit allem Ernſt dringt, indem ſie für dieſelbe ſo verſchwenderiſch ſorgt, durch die ungeheure Ueberzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für ſie keinen Werth und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in dieſen unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich ſind; daher ſie ſtets bereit iſt, das Individuum fallen zu laſſen, welches demnach nicht nur auf tauſendfache Weiſe, durch die unbedeutendeſten Zufälle, dem Untergang ausgeſetzt, ſondern ihm ſchon urſprünglich beſtimmt iſt und ihm von der Natur ſelbſt entgegengeführt wird, von dem Augenblick an, wo es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv ſpricht hiedurch die Natur ſelbſt die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentliche Realität haben, d. h. vollkommene Objektität des Willens ſind. Da nun der Menſch die Natur ſelbſt,

und zwar im höchsten Grade ihres Selbstbewußtseyns ist, die Natur aber nur der objektivirte Wille zum Leben ist; so mag der Mensch, wenn er diesen Gesichtspunkt gefaßt hat und dabei stehen bleibt, allerdings und mit Recht sich über seinen und seiner Freunde Tod trösten, durch den Rückblick auf das unsterbliche Leben der Natur, die er selbst ist. So folglich ist Schiwa mit dem Lingam, so jene antiken Sarkophage zu verstehen, die mit ihren Bildern des glühendesten Lebens dem klagenden Betrachter zurufen: Natura non contristatur.

Daß Zeugung und Tod als etwas zum Leben Gehöriges und dieser Erscheinung des Willens Wesentliches zu betrachten sind, geht auch daraus hervor, daß Beide sich uns als die nur höher potenzirten Ausdrücke Dessen, woraus auch das ganze übrige Leben besteht, darstellen. Dieses nämlich ist durch und durch nichts Anderes, als ein steter Wechsel der Materie, unter dem festen Beharren der Form: und eben das ist die Vergänglichkeit der Individuen, bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beständige Ernährung und Reproduktion ist nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beständige Exkretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. Ersteres zeigt sich am einfachsten und deutlichsten bei der Pflanze. Diese ist durch und durch nur die stete Wiederholung des selben Triebes, ihrer einfachsten Faser, die sich zu Blatt und Zweig gruppirt; ist ein systematisches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beständige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb ist: zur vollständigern Befriedigung desselben steigert sie sich, mittelst der Stufenleiter der Metamorphose, endlich bis zur Blüthe und Frucht, jenem Kompendium ihres Daseyns und Strebens, in welchem sie nun auf einem kürzern Wege Das erlangt, was ihr einziges Ziel ist, und nunmehr mit Einem Schlage tausendfach vollbringt, was sie bis dahin im Einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer selbst. Ihr Treiben bis zur Frucht verhält sich zu dieser, wie die Schrift zur Buchdruckerei. Offenbar ist es beim Thiere ganz das Selbe. Der Ernährungsproceß ist ein stetes Zeugen, der Zeugungsproceß ein höher potenzirtes Ernähren; die Wollust bei der Zeugung die höher potenzirte Behaglichkeit des Lebensgefühls. Andererseits ist die Exkretion, das stete Aushauchen und Abwerfen von Materie, das Selbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegensatz der

Zeugung, ist. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden sind, die Form zu erhalten, ohne die abgeworfene Materie zu betrauern; so haben wir uns auf gleiche Weise zu verhalten, wenn im Tode das Selbe in erhöhter Potenz und im Ganzen geschieht, was täglich und stündlich im Einzelnen bei der Exkretion vor sich geht: wie wir beim erstern gleichgültig sind, sollten wir beim andern nicht zurückbeben. Von diesem Standpunkt aus erscheint es daher eben so verkehrt, die Fortdauer seiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen ersetzt wird, als den Bestand der Materie seines Leibes, die stets durch neue ersetzt wird: es erscheint eben so thöricht, Leichen einzubalsamiren, als es wäre, seine Auswürfe sorgfältig zu bewahren. Was das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtseyn betrifft, so wird es täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf ist vom Tode, in welchen er oft, z. B. beim Erfrieren, ganz stetig übergeht, für die Gegenwart seiner Dauer, gar nicht verschieden, sondern nur für die Zukunft, nämlich in Hinsicht auf das Erwachen. Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird: alles Andere erwacht wieder, oder vielmehr ist wach geblieben*).

Vor Allem müssen wir deutlich erkennen, daß die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die Gegenwart ist, nicht Zukunft, noch

*) Auch kann folgende Betrachtung Dem, welchem sie nicht zu subtil ist, dienen, sich deutlich zu machen, daß das Individuum nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich ist. Jedes Individuum ist einerseits das Subjekt des Erkennens, d. h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit der ganzen objektiven Welt, und andererseits einzelne Erscheinung des Willens, desselben, der sich in jedem Dinge objektivirt. Aber diese Duplicität unseres Wesens ruht nicht in einer für sich bestehenden Einheit: sonst würden wir uns unserer selbst an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens bewußt werden können: dies können wir aber schlechterdings nicht, sondern sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach Innen richten, einmal völlig besinnen wollen; so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere, finden uns gleich der gläsernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme spricht, deren Ursache aber nicht darin anzutreffen ist, und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir, mit Schaudern, nichts, als ein bestandloses Gespenst.

Vergangenheit: dieſe ſind nur im Begriff, ſind nur im Zuſammenhange der Erkenntniß da, ſofern ſie dem Satz vom Grunde folgt. In der Vergangenheit hat kein Menſch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben; ſondern die Gegenwart allein iſt die Form alles Lebens, iſt aber auch ſein ſicherer Beſitz, der ihm nie entriſſen werden kann. Die Gegenwart iſt immer da, ſammt ihrem Inhalt: Beide ſtehen feſt, ohne zu wanken; wie der Regenbogen auf dem Waſſerfall. Denn dem Willen iſt das Leben, dem Leben die Gegenwart ſicher und gewiß. Freilich, wenn wir zurückdenken an die verfloſſenen Jahrtauſende, an die Millionen von Menſchen, die in ihnen lebten; dann fragen wir: Was waren ſie? Was iſt aus ihnen geworden? — Aber wir dürfen dagegen nur die Vergangenheit unſeres eigenen Lebens uns zurückrufen und ihre Scenen lebhaft in der Phantaſie erneuern, und nun wieder fragen: Was war dies alles? Was iſt aus ihm geworden? — Wie mit ihm, ſo iſt es mit dem Leben jener Millionen. Oder ſollten wir meynen, die Vergangenheit erhielte dadurch, daß ſie durch den Tod beſiegelt iſt, ein neues Daſeyn? Unſere eigene Vergangenheit, auch die nächſte und der geſtrige Tag, iſt nur noch ein nichtiger Traum der Phantaſie, und das Selbe iſt die Vergangenheit aller jener Millionen. Was war? Was iſt? — Der Wille, deſſen Spiegel das Leben iſt, und das willensfreie Erkennen, welches in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt. Wer Dies noch nicht erkannt hat, oder nicht erkennen will, muß zu jener obigen Frage nach dem Schickſal vergangener Geſchlechter, auch noch dieſe fügen: warum gerade er, der Fragende, ſo glücklich iſt, dieſe koſtbare, flüchtige, allein reale Gegenwart inne zu haben, während jene Hunderte von Menſchengeſchlechtern, ja auch die Helden und Weiſen jener Zeiten, in die Nacht der Vergangenheit geſunken und dadurch zu Nichts geworden ſind; er aber, ſein unbedeutendes Ich, wirklich da iſt? — oder kürzer, wenn gleich ſonderbar: warum dies Jetzt, ſein Jetzt, — doch gerade jetzt iſt und nicht auch ſchon längſt war? — Er ſieht, indem er ſo ſeltſam frägt, ſein Daſeyn und ſeine Zeit als unabhängig von einander an und jenes als in dieſe hineingeworfen: er nimmt eigentlich zwei Jetzt an, eines das dem Objekt, das andere, das dem Subjekt angehört, und wundert ſich über den glücklichen Zufall ihres Zuſammentreffens. In Wahrheit

aber macht (wie in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt ist) nur der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, welches keine Gestaltung des Satzes vom Grunde zur Form hat, die Gegenwart aus. Nun ist aber alles Objekt der Wille, sofern er Vorstellung geworden, und das Subjekt ist das nothwendige Korrelat des Objekts; reale Objekte giebt es aber nur in der Gegenwart: Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen, daher ist die Gegenwart die wesentliche Form der Erscheinung des Willens und von dieser unzertrennlich. Die Gegenwart allein ist Das, was immer da ist und unverrückbar feststeht. Empirisch aufgefaßt das Flüchtigste von Allem, stellt sie dem metaphysischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung hinwegsieht, sich als das allein Beharrende dar, das Nunc stans der Scholastiker. Die Quelle und der Träger ihres Inhalts ist der Wille zum Leben, oder das Ding an sich, — welches wir sind. Das, was immerfort wird und vergeht, indem es entweder schon gewesen ist, oder noch kommen soll, gehört der Erscheinung als solcher an, vermöge ihrer Formen, welche das Entstehen und Vergehen möglich machen. Demnach denke man: Quid fuit? — Quod est. — Quid erit? — Quod fuit; und nehme es im strengen Sinne der Worte, verstehe also nicht simile, sondern idem. Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß. Daher auch kann Jeder sagen: „Ich bin ein für alle Mal Herr der Gegenwart, und durch alle Ewigkeit wird sie mich begleiten, wie mein Schatten: demnach wundere ich mich nicht, wo sie nur hergekommen sei, und wie es zugehe, daß sie gerade jetzt sei." — Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreise vergleichen: die stets sinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft; oben aber der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, sondern Bedingung alles Erkennbaren ist. Oder: die Zeit gleicht einem unaufhaltsamen Strom, und die Gegenwart einem Felsen, an dem sich jener bricht, aber nicht ihn mit fortreißt. Der Wille, als Ding an sich, ist so wenig, als das Subjekt der Erkenntniß,

welches zuletzt doch in gewiſſem Betracht er ſelbſt oder ſeine Aeußerung iſt, dem Satze vom Grunde unterworfen; und wie dem Willen das Leben, ſeine eigene Erſcheinung, gewiß iſt, ſo iſt es auch die Gegenwart, die einzige Form des wirklichen Lebens. Wir haben demnach nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben, noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forſchen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der Wille ſich erſcheint, die Gegenwart zu erkennen*); ſie wird ihm nicht entrinnen, aber er ihr wahrlich auch nicht. Wen daher das Leben, wie es iſt, befriedigt, wer es auf alle Weiſe bejaht, der kann es mit Zuverſicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuſchung bannen, welche ihm die ungereimte Furcht eingiebt, er könne der Gegenwart je verluſtig werden, und ihm eine Zeit vorſpiegelt ohne eine Gegenwart darin: eine Täuſchung, welche in Hinſicht auf die Zeit Das iſt, was in Hinſicht auf den Raum jene andere, vermöge welcher Jeder, in ſeiner Phantaſie, die Stelle auf der Erdkugel, welche er gerade einnimmt, als das Oben und alles Uebrige als das Unten anſieht: eben ſo knüpft Jeder die Gegenwart an ſeine Individualität und meint, mit dieſer verlöſche alle Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft ſeien nun ohne dieſelbe. Wie aber auf der Erdkugel überall oben iſt, ſo iſt auch die Form alles Lebens Gegenwart, und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, iſt nicht weiſer, als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man glücklicherweiſe nun gerade oben ſteht, hinuntergleiten. Der Objektivation des Willens iſt die Form der Gegenwart weſentlich, welche als ausdehnungsloſer Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit ſchneidet und unverrückbar feſt ſteht, gleich einem immerwährenden Mittag, ohne kühlenden Abend; wie die wirkliche Sonne ohne Unterlaß brennt, während ſie nur ſcheinbar in den Schooß der Nacht ſinkt: daher, wenn ein Menſch den Tod als ſeine Vernichtung fürchtet, es nicht anders iſt, als wenn man dächte, die Sonne könne am

*) Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio; sed *Nunc stans*; i. e. idem nobis *Nunc* esse, quod erat *Nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam.
Hobbes, Leviathan, c. 46.

Abend klagen: „Wehe mir! ich gehe unter in ewige Nacht.“*) Hingegen auch umgekehrt: wen die Laſten des Lebens drücken, wer zwar wohl das Leben möchte und es bejaht, aber die Quaalen deſſelben verabſcheut, und beſonders das harte Loos, das gerade ihm zugefallen iſt, nicht länger tragen mag: ein ſolcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann ſich nicht durch Selbſtmord retten; nur mit falſchem Scheine lockt ihn der finſtere kühle Orkus als Hafen der Ruhe. Die Erde wälzt ſich vom Tage in die Nacht; das Individuum ſtirbt: aber die Sonne ſelbſt brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben iſt das Leben gewiß: die Form des Lebens iſt Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, Erſcheinungen der Idee, in der Zeit entſtehen und vergehen, flüchtigen Träumen zu vergleichen. — Der Selbſtmord erſcheint uns alſo ſchon hier als eine vergebliche und darum thörichte Handlung: wenn wir in unſerer Betrachtung weiter vorgedrungen ſeyn werden, wird er ſich uns in einem noch ungünſtigern Lichte darſtellen.

Die Dogmen wechſeln und unſer Wiſſen iſt trüglich; aber die Natur irrt nicht: ihr Gang iſt ſicher und ſie verbirgt ihn nicht. Jedes iſt ganz in ihr, und ſie iſt ganz in Jedem. In jedem Thier hat ſie ihren Mittelpunkt: es hat ſeinen Weg ſicher ins Daſeyn gefunden, wie es ihn ſicher hinausfinden wird: inzwiſchen lebt es furchtlos vor der Vernichtung und unbeſorgt, getragen durch das Bewußtſeyn, daß es die Natur ſelbſt iſt und

*) In Eckermann's „Geſprächen mit Goethe“ (zweite Auflage, Bd. 1, S. 154) ſagt Goethe: „Unſer Geiſt iſt ein Weſen ganz unzerſtörbarer Natur: es iſt ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es iſt der Sonne ähnlich, die blos unſern irdiſchen Augen unterzugehen ſcheint, die aber eigentlich nie untergeht, ſondern unaufhörlich fortleuchtet.“ — Goethe hat das Gleichniß von mir; nicht etwan ich von ihm. Ohne Zweifel gebraucht er es, in dieſem 1824 gehaltenen Geſpräch, in Folge einer, vielleicht unbewußten, Reminiscenz obiger Stelle; da ſolche, mit den ſelben Worten wie hier, in der erſten Auflage, S. 401, ſteht; auch ebendaſelbſt S. 528, wie hier am Schluſſe des §. 65, wiederkehrt. Jene erſte Auflage war ihm im December 1818 überſandt worden, und im März 1819 ließ er mir nach Neapel, wo ich mich damals befand, ſeinen Beifall, durch meine Schweſter, brieflich berichten, und hatte einen Zettel beigelegt, worauf er die Zahlen einiger Seiten, welche ihm beſonders gefallen, angemerkt hatte: alſo hatte er mein Buch geleſen.

wie sie unvergänglich. Der Mensch allein trägt in abstrakten Begriffen die Gewißheit seines Todes mit sich herum: diese kann ihn dennoch, was sehr seltsam ist, nur auf einzelne Augenblicke, wo ein Anlaß sie der Phantasie vergegenwärtigt, ängstigen. Gegen die mächtige Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig. Auch in ihm, wie im Thiere, das nicht denkt, waltet als dauernder Zustand jene, aus dem innersten Bewußtseyn, daß er die Natur, die Welt selbst ist, entspringende Sicherheit vor, vermöge welcher keinen Menschen der Gedanke des gewissen und nie fernen Todes merklich beunruhigt, sondern jeder dahinlebt, als müsse er ewig leben; was so weit geht, daß sich sagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit seines Todes, da sonst zwischen seiner Stimmung und der des verurtheilten Verbrechers kein so großer Unterschied seyn könnte; sondern jeder erkenne zwar jene Gewißheit in abstracto und theoretisch an, lege sie jedoch, wie andere theoretische Wahrheiten, die aber auf die Praxis nicht anwendbar sind, bei Seite, ohne sie irgend in sein lebendiges Bewußtseyn aufzunehmen. Wer diese Eigenthümlichkeit der menschlichen Sinnesart wohl beachtet, wird einsehen, daß die psychologischen Erklärungsarten derselben, aus der Gewohnheit und dem Sichzufriedengeben über das Unvermeidliche, keineswegs ausreichen, sondern der Grund derselben der angegebene, tiefer liegende ist. Aus demselben ist es auch zu erklären, warum zu allen Zeiten, bei allen Völkern, Dogmen von irgend einer Art von Fortdauer des Individuums nach dem Tode sich finden und in Ansehen stehen, da doch die Beweise dafür immer höchst unzulänglich seyn mußten, die für das Gegentheil aber stark und zahlreich, ja, dieses eigentlich keines Beweises bedarf, sondern vom gesunden Verstande als Thatsache erkannt wird und als solche bekräftigt durch die Zuversicht, daß die Natur so wenig lügt als irrt, sondern ihr Thun und Wesen offen darlegt, sogar naiv ausspricht, während nur wir selbst es durch Wahn verfinstern, um herauszudeuten was unserer beschränkten Ansicht eben zusagt.

Was aber wir jetzt zum deutlichen Bewußtseyn gebracht haben, daß, wiewohl die einzelne Erscheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille selbst, als Ding an sich, hievon nicht getroffen wird, noch auch das Korrelat alles

Objekts, das erkennende, nie erkannte Subjekt, und daß dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß iſt: — dies iſt nicht jenen Lehren von der Fortdauer beizuzählen. Denn dem Willen, als Ding an ſich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt ſo wenig ein Beharren als ein Vergehen zu, da dieſes in der Zeit allein gültige Beſtimmungen ſind, jene aber außer der Zeit liegen. Daher kann der Egoismus des Individuums (dieſer einzelnen vom Subjekt des Erkennens beleuchteten Willenserſcheinung) für ſeinen Wunſch, ſich eine unendliche Zeit hindurch zu behaupten, aus unſerer dargelegten Anſicht ſo wenig Nahrung und Troſt ſchöpfen, als er es könnte aus der Erkenntniß, daß nach ſeinem Tode doch die übrige Außenwelt in der Zeit fortbeſtehen wird, welches nur der Ausdruck eben derſelben Anſicht, aber objektiv und daher zeitlich betrachtet, iſt. Denn zwar iſt Jeder nur als Erſcheinung vergänglich, hingegen als Ding an ſich zeitlos, alſo auch endlos; aber auch nur als Erſcheinung iſt er von den übrigen Dingen der Welt verſchieden, als Ding an ſich iſt er der Wille, der in Allem erſcheint, und der Tod hebt die Täuſchung auf, die ſein Bewußtſeyn von dem der Uebrigen trennt: dies iſt die Fortdauer. Sein Nichtberührtwerden vom Tode, welches ihm nur als Ding an ſich zukommt, fällt für die Erſcheinung mit der Fortdauer der übrigen Außenwelt zuſammen*). Daher auch kommt es, daß das innige und bloß gefühlte Bewußtſeyn Deſſen, was wir ſoeben zur deutlichen Erkenntniß erhoben haben, zwar, wie geſagt, verhindert, daß der Gedanke des Todes ſogar dem vernünftigen Weſen das Leben nicht vergiftet, indem ſolches Bewußtſeyn die Baſis jenes Lebensmuthes iſt, der alles Lebendige aufrecht erhält und munter fortleben läßt, als gäbe es keinen Tod, ſolange nämlich, als es das Leben im Auge hat und auf dieſes gerichtet iſt; aber hiedurch wird nicht verhindert, daß wann der Tod im Ein-

*) Im Veda iſt dies dadurch ausgedrückt, daß geſagt wird, indem ein Menſch ſterbe, werde ſeine Sehkraft Eins mit der Sonne, ſein Geruch mit der Erde, ſein Geſchmack mit dem Waſſer, ſein Gehör mit der Luft, ſeine Rede mit dem Feuer u. ſ. w. (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 249 ff.) — wie auch dadurch, daß, in einer beſondern Förmlichkeit, der Sterbende ſeine Sinne und geſammten Fähigkeiten einzeln ſeinem Sohne übergiebt, als in welchem ſie nun fortleben ſollen. (Ebendaſ., Bd. 2, S. 82 ff.)

zelnen und in der Wirklichkeit, oder auch nur in der Phantasie, an das Individuum herantritt und dieses nun ihn ins Auge fassen muß, es nicht von Todesangst ergriffen würde und auf alle Weise zu entfliehen suchte. Denn wie, solange seine Erkenntniß auf das Leben als solches gerichtet war, es in demselben auch die Unvergänglichkeit erkennen mußte, so muß, wann der Tod ihm vor die Augen tritt, es diesen erkennen für Das, was er ist, das zeitliche Ende der einzelnen zeitlichen Erscheinung. Was wir im Tode fürchten, ist keineswegs der Schmerz: denn theils liegt dieser offenbar diesseit des Todes; theils fliehen wir oft vor dem Schmerz zum Tode, eben so wohl als wir auch umgekehrt bisweilen den entsetzlichsten Schmerz übernehmen, um nur dem Tode, wiewohl er schnell und leicht wäre, noch eine Weile zu entgehen. Wir unterscheiden also Schmerz und Tod als zwei ganz verschiedene Uebel: was wir im Tode fürchten, ist in der That der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverhohlen kund giebt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objektivation ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod. — Wo nun solchermaaßen das Gefühl uns hülflos Preis giebt, kann jedoch die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke desselben großentheils überwinden, indem sie uns auf einen höhern Standpunkt stellt, wo wir statt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Darum könnte eine philosophische Erkenntniß des Wesens der Welt, die bis zu dem Punkt, auf welchem wir jetzt in unserer Betrachtung stehen, gekommen wäre, aber nicht weiter gienge, selbst schon auf diesem Standpunkte die Schrecken des Todes überwinden, in dem Maaß, als im gegebenen Individuum die Reflexion Macht hätte über das unmittelbare Gefühl. Ein Mensch, der die bisher vorgetragenen Wahrheiten seiner Sinnesart fest einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung, oder durch eine weitergehende Einsicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als wesentlich zu erkennen; sondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre, und der, bei ruhiger Ueberlegung, seinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloser Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünschte, und dessen Lebensmuth so groß wäre, daß er, gegen die Genüsse des Lebens, alle Beschwerde und Pein, der es unterworfen ist,

willig und gern mit in den Kauf nähme; ein solcher stände „mit festen markigen Knochen auf der wohlgegründeten, dauernden Erde" und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir ihm beilegen, sähe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falschen Schein, ein ohnmächtiges Gespenst, Schwache zu schrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er selbst jener Wille ist, dessen Objektivation oder Abbild die ganze Welt ist, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erscheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, schrecken kann, da er diese als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher so wenig den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht. — Auf diesen Standpunkt stellt, im Bhagavat Gita, Krischna seinen angehenden Zögling den Ardschun, als dieser beim Anblick der schlagfertigen Heere (auf etwas ähnliche Art wie Xerxes) von Wehmuth ergriffen wird, verzagen und vom Kampfe ablassen will, um den Untergang so vieler Tausende zu verhüten: Krischna stellt ihn auf jenen Standpunkt, und der Tod jener Tausende kann ihn nicht mehr aufhalten: er giebt das Zeichen zur Schlacht. — Diesen Standpunkt auch bezeichnet Goethe's Prometheus, besonders wenn er sagt:

„Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!"

Auf diesen Standpunkt könnte auch die Philosophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre Fehler und Unvollkommenheiten die Ueberzeugung nicht störten oder schwächten. Eine eigentliche Ethik hat die des Bruno nicht, und die in der Philosophie des Spinoza geht gar nicht aus dem Wesen seiner Lehre hervor, sondern ist, obwohl an sich lobenswerth und schön, doch nur mittelst schwacher und handgreiflicher Sophismen daran geheftet. — Auf dem bezeichneten Standpunkt endlich

würden wohl viele Menſchen ſtehen, wenn ihre Erkenntniß mit ihrem Wollen gleichen Schritt hielte, d. h. wenn ſie im Stande wären, frei von jedem Wahn, ſich ſelbſt klar und deutlich zu werden. Denn dieſes iſt, für die Erkenntniß, der Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben.

Der Wille bejaht ſich ſelbſt, beſagt: indem in ſeiner Objektität, d. i. der Welt und dem Leben, ſein eigenes Weſen ihm als Vorſtellung vollſtändig und deutlich gegeben wird, hemmt dieſe Erkenntniß ſein Wollen keineswegs; ſondern eben dieſes ſo erkannte Leben wird auch als ſolches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, ſo jetzt mit Erkenntniß, bewußt und beſonnen. — Das Gegentheil hievon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt ſich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem ſodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erſcheinungen als Motive des Wollens wirken, ſondern die ganze, durch Auffaſſung der Ideen erwachſene Erkenntniß des Weſens der Welt, die den Willen ſpiegelt, zum Quietiv des Willens wird und ſo der Wille frei ſich ſelbſt aufhebt. Dieſe ganz unbekannten und in dieſem allgemeinen Ausdruck ſchwerlich verſtändlichen Begriffe werden hoffentlich deutlich werden, durch die bald folgende Darſtellung der Phänomene, hier Handlungsweiſen, in welchen ſich einerſeits die Bejahung, in ihren verſchiedenen Graden, und andererſeits die Verneinung ausſpricht. Denn beide gehen zwar von der Erkenntniß aus, aber nicht von einer abſtrakten, die ſich in Worten, ſondern von einer lebendigen, die ſich durch die That und den Wandel allein ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei, als abſtrakte Erkenntniß, die Vernunft beſchäftigen. Beide darzuſtellen und zur deutlichen Erkenntniß der Vernunft zu bringen, kann allein mein Zweck ſeyn, nicht aber eine oder die andere vorzuſchreiben oder anzuempfehlen, welches ſo thöricht wie zwecklos wäre, da der Wille an ſich der ſchlechthin freie, ſich ganz allein ſelbſt beſtimmende iſt und es kein Geſetz für ihn giebt. — Dieſe Freiheit und ihr Verhältniß zur Nothwendigkeit müſſen wir jedoch zuvörderſt und ehe wir zur beſagten Auseinanderſetzung ſchreiten, erörtern und genauer beſtimmen, ſodann auch noch über das Leben, deſſen Bejahung und Verneinung unſer Problem iſt, einige allgemeine, auf den Willen und deſſen Objekte ſich be-

ziehende Betrachtungen anstellen, durch welches Alles wir uns die beabsichtigte Erkenntniß der ethischen Bedeutung der Handlungsweisen, ihrem innersten Wesen nach, erleichtern werden.

Da, wie gesagt, diese ganze Schrift nur die Entfaltung eines einzigen Gedankens ist; so folgt hieraus, daß alle ihre Theile die innigste Verbindung unter einander haben und nicht bloß ein jeder zum nächstvorhergehenden in nothwendiger Beziehung steht und daher zunächst nur ihn als dem Leser erinnerlich voraussetzt, wie es der Fall ist bei allen Philosophien, die bloß aus einer Reihe von Folgerungen bestehen; sondern daß jeder Theil des ganzen Werks jedem andern verwandt ist und ihn voraussetzt, weshalb verlangt wird, daß dem Leser nicht nur das zunächst Vorhergegangene, sondern auch jedes Frühere erinnerlich sei, so daß er es an das jedesmal Gegenwärtige, soviel Anderes auch dazwischen steht, zu knüpfen vermag; eine Zumuthung, die auch Platon, durch die vielverschlungenen Irrgänge seiner Dialogen, welche erst nach langen Episoden den Hauptgedanken, eben dadurch nun aufgeklärter, wiederaufnehmen, seinem Leser gemacht hat. Bei uns ist diese Zumuthung nothwendig, da die Zerlegung unsers einen und einzigen Gedankens in viele Betrachtungen, zwar zur Mittheilung das einzige Mittel, dem Gedanken selbst aber nicht eine wesentliche, sondern nur eine künstliche Form ist. — Zur Erleichterung der Darstellung und ihrer Auffassung dient die Sonderung von vier Hauptgesichtspunkten, in vier Büchern, und die sorgfältigste Verknüpfung des Verwandten und Homogenen: dennoch läßt der Stoff eine Fortschreitung in gerader Linie, dergleichen die historische ist, durchaus nicht zu, sondern macht eine mehr verschlungene Darstellung und eben diese ein wiederholtes Studium des Buchs nothwendig, durch welches allein der Zusammenhang jedes Theils mit jedem andern deutlich wird und nun erst alle zusammen sich wechselseitig beleuchten und vollkommen hell werden*).

§. 55

Daß der Wille als solcher frei sei, folgt schon daraus, daß er, nach unserer Ansicht, das Ding an sich, der Gehalt aller Er-

*) Hiezu Kap. 41—44 des zweiten Bandes.

ſcheinung iſt. Dieſe hingegen kennen wir als durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen, in ſeinen vier Geſtaltungen: und da wir wiſſen, daß Nothwendigkeit durchaus identiſch iſt mit Folge aus gegebenem Grunde, und beides Wechſelbegriffe ſind; ſo iſt Alles was zur Erſcheinung gehört, d. h. Objekt für das als Individuum erkennende Subjekt iſt, einerſeits Grund, andererſeits Folge, und in dieſer letztern Eigenſchaft durchweg nothwendig beſtimmt, kann daher in keiner Beziehung anders ſeyn, als es iſt. Der ganze Inhalt der Natur, ihre geſammten Erſcheinungen, ſind alſo durchaus nothwendig, und die Nothwendigkeit jedes Theils, jeder Erſcheinung, jeder Begebenheit, läßt ſich jedesmal nachweiſen, indem der Grund zu finden ſeyn muß, von dem ſie als Folge abhängt. Dies leidet keine Ausnahme: es folgt aus der unbeſchränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Andererſeits nun aber iſt uns dieſe nämliche Welt, in allen ihren Erſcheinungen, Objektität des Willens, welcher, da er nicht ſelbſt Erſcheinung, nicht Vorſtellung oder Objekt, ſondern Ding an ſich iſt, auch nicht dem Satz vom Grunde, der Form alles Objekts, unterworfen, alſo nicht als Folge durch einen Grund beſtimmt iſt, alſo keine Nothwendigkeit kennt, d. h. frei iſt. Der Begriff der Freiheit iſt alſo eigentlich ein negativer, indem ſein Inhalt bloß die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des dem Satz vom Grund gemäßen Verhältniſſes der Folge zu ihrem Grunde iſt. — Hier liegt nun aufs Deutlichſte vor uns der Einheitspunkt jenes großen Gegenſatzes, die Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit, wovon in neuerer Zeit oft, doch, ſo viel mir bekannt, nie deutlich und gehörig geredet worden. Jedes Ding iſt als Erſcheinung, als Objekt, durchweg nothwendig: daſſelbe iſt an ſich Wille, und dieſer iſt völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erſcheinung, das Objekt, iſt nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen beſtimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Daſeyn überhaupt aber dieſes Objekts und die Art ſeines Daſeyns, d. h. die Idee, welche in ihm ſich offenbart, oder mit andern Worten, ſein Charakter, iſt unmittelbar Erſcheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieſes Willens, könnte es alſo überhaupt nicht daſeyn, oder auch urſprünglich und weſentlich ein ganz Anderes ſeyn; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied iſt, die aber ſelbſt Er-

ſcheinung deſſelben Willens iſt, eine ganz andere wäre: aber einmal da und vorhanden, iſt es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr ſtets nothwendig beſtimmt und kann demnach weder ein Anderes werden, d. h. ſich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verſchwinden. Der Menſch iſt, wie jeder andere Theil der Natur, Objektität des Willens: daher gilt alles Geſagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur ſeine Kräfte und Qualitäten hat, die auf beſtimmte Einwirkung beſtimmt reagiren und ſeinen Charakter ausmachen; ſo hat auch er ſeinen Charakter, aus dem die Motive ſeine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit. In dieſer Handlungsweiſe ſelbſt offenbart ſich ſein empiriſcher Charakter, in dieſem aber wieder ſein intelligibler Charakter, der Wille an ſich, deſſen determinirte Erſcheinung er iſt. Aber der Menſch iſt die vollkommenſte Erſcheinung des Willens, welche, um zu beſtehen, wie im zweiten Buche gezeigt, von einem ſo hohen Grade von Erkenntniß beleuchtet werden mußte, daß in dieſer ſogar eine völlig adäquate Wiederholung des Weſens der Welt, unter der Form der Vorſtellung, welches die Auffaſſung der Ideen, der reine Spiegel der Welt iſt, möglich ward, wie wir ſie im dritten Buche kennen gelernt haben. Im Menſchen alſo kann der Wille zum völligen Selbſtbewußtſeyn, zum deutlichen und erſchöpfenden Erkennen ſeines eigenen Weſens, wie es ſich in der ganzen Welt abſpiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandenſeyn dieſes Grades von Erkenntniß geht, wie wir im vorigen Buche ſahen, die Kunſt hervor. Am Ende unſerer ganzen Betrachtung wird ſich aber auch ergeben, daß durch die ſelbe Erkenntniß, indem der Wille ſie auf ſich ſelbſt bezieht, eine Aufhebung und Selbſtverneinung deſſelben, in ſeiner vollkommenſten Erſcheinung, möglich iſt: ſo daß die Freiheit, welche ſonſt, als nur dem Ding an ſich zukommend, nie in der Erſcheinung ſich zeigen kann, in ſolchem Fall auch in dieſer hervortritt und, indem ſie das der Erſcheinung zum Grunde liegende Weſen aufhebt, während dieſe ſelbſt in der Zeit noch fortdauert, einen Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbſtverleugnung darſtellt. Jedoch kann dieſes Alles erſt am Ende dieſes Buches ganz verſtändlich werden. — Vorläufig wird hiedurch nur allgemein angedeutet, wie der Menſch von

allen anderen Erſcheinungen des Willens ſich dadurch unterſcheidet, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an ſich zukommt und der Erſcheinung widerſpricht, dennoch bei ihm möglicherweiſe auch in der Erſcheinung eintreten kann, wo ſie aber dann nothwendig als ein Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt ſich darſtellt. In dieſem Sinne kann nicht nur der Wille an ſich, ſondern ſogar der Menſch allerdings frei genannt und dadurch von allen anderen Weſen unterſchieden werden. Wie dies aber zu verſtehen ſei, kann erſt durch alles Nachfolgende deutlich werden, und für jetzt müſſen wir noch gänzlich davon abſehen. Denn zunächſt iſt der Irrthum zu verhüten, daß das Handeln des einzelnen, beſtimmten Menſchen keiner Nothwendigkeit unterworfen, d. h. die Gewalt des Motivs weniger ſicher ſei, als die Gewalt der Urſache, oder die Folge des Schluſſes aus den Prämiſſen. Die Freiheit des Willens als Dinges an ſich geht, ſofern wir, wie geſagt, vom obigen immer nur eine Ausnahme betreffenden Fall abſehen, keineswegs unmittelbar auf ſeine Erſcheinung über, auch da nicht, wo dieſe die höchſte Stufe der Sichtbarkeit erreicht, alſo nicht auf das vernünftige Thier mit individuellem Charakter, d. h. die Perſon. Dieſe iſt nie frei, obwohl ſie die Erſcheinung eines freien Willens iſt: denn eben von deſſen freiem Wollen iſt ſie die bereits determinirte Erſcheinung, und indem dieſe in die Form alles Objekts, den Satz vom Grunde, eingeht, entwickelt ſie zwar die Einheit jenes Willens in eine Vielheit von Handlungen, die aber, wegen der außerzeitlichen Einheit jenes Wollens an ſich, mit der Geſetzmäßigkeit einer Naturkraft ſich darſtellt. Da aber dennoch jenes freie Wollen es iſt, was in der Perſon und ihrem ganzen Wandel ſichtbar wird, ſich zu dieſem verhaltend wie der Begriff zur Definition; ſo iſt auch jede einzelne That derſelben dem freien Willen zuzuſchreiben und kündigt ſich dem Bewußtſeyn unmittelbar als ſolche an: daher hält, wie im zweiten Buche geſagt, Jeder a priori (d. h. hier nach ſeinem urſprünglichen Gefühl) ſich auch in den einzelnen Handlungen für frei, in dem Sinne, daß ihm, in jedem gegebenen Fall, jede Handlung möglich wäre, und erſt a posteriori, aus der Erfahrung und dem Nachdenken über die Erfahrung, erkennt er, daß ſein Handeln ganz nothwendig hervorgeht aus dem Zuſammentreffen des Cha-

rakters mit den Motiven. Daher kommt es, daß jeder Roheſte, ſeinem Gefühle folgend, die völlige Freiheit in den einzelnen Handlungen auf das heftigſte vertheidigt, während die großen Denker aller Zeiten, ja ſogar die tiefſinnigeren Glaubenslehren, ſie geleugnet haben. Wem es aber deutlich geworden, daß das ganze Weſen des Menſchen Wille und er ſelbſt nur Erſcheinung dieſes Willens iſt, ſolche Erſcheinung aber den Satz vom Grund zur nothwendigen, ſelbſt ſchon vom Subjekt aus erkennbaren Form hat, die für dieſen Fall ſich als Geſetz der Motivation geſtaltet, dem wird ein Zweifel an der Unausbleiblichkeit der That, bei gegebenem Charakter und vorliegendem Motiv, ſo vorkommen, wie ein Zweifel an der Uebereinſtimmung der drei Winkel des Dreiecks mit zwei rechten. — Die Nothwendigkeit des einzelnen Handelns hat Prieſtley in ſeiner „Doctrine of philosophical necessity“ ſehr genügend dargethan; aber das Zuſammenbeſtehen dieſer Nothwendigkeit mit der Freiheit des Willens an ſich, d. h. außer der Erſcheinung, hat zuerſt Kant, deſſen Verdienſt hier beſonders groß iſt, nachgewieſen*), indem er den Unterſchied zwiſchen intelligiblem und empiriſchem Charakter aufſtellte, welchen ich ganz und gar beibehalte, da erſterer der Wille als Ding an ſich, ſofern er in einem beſtimmten Individuo, in beſtimmtem Grade erſcheint, letzterer aber dieſe Erſcheinung ſelbſt iſt, ſo wie ſie ſich in der Handlungsweiſe, der Zeit nach, und ſchon in der Korporiſation, dem Raume nach, darſtellt. Um das Verhältniß beider faßlich zu machen, iſt der beſte Ausdruck jener ſchon in der einleitenden Abhandlung gebrauchte, daß der intelligible Charakter jedes Menſchen als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten ſei, deſſen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erſcheinung der empiriſche Charakter iſt, wie er ſich in der ganzen Handlungsweiſe und im Lebenslaufe dieſes Menſchen erfahrungsmäßig darſtellt. Wie der ganze Baum nur die ſtets wiederholte Erſcheinung eines und deſſelben Triebes iſt, der ſich am einfachſten in der Faſer darſtellt und in der Zuſam-

*) „Kritik der reinen Vernunft“, erſte Auflage, S. 532—558; fünfte Auflage, S. 560—586; und „Kritik der praktiſchen Vernunft“, vierte Auflage, S. 169—179. — Roſenkranziſche Ausgabe, S. 224—231.

menſetzung zu Blatt, Stiel, Aſt, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen iſt; ſo ſind alle Thaten des Menſchen nur die ſtets wiederholte, in der Form etwas abwechſelnde Aeußerung ſeines intelligiblen Charakters, und die aus der Summe derſelben hervorgehende Induktion giebt ſeinen empiriſchen Charakter. — Ich werde hier übrigens nicht Kants meiſterhafte Darſtellung umarbeitend wiederholen, ſondern ſetze ſie als bekannt voraus.

Im Jahr 1840 habe ich das wichtige Kapitel der Willensfreiheit gründlich und ausführlich behandelt, in meiner gekrönten Preisſchrift über dieſelbe, und habe namentlich den Grund der Täuſchung aufgedeckt, in Folge welcher man eine empiriſch gegebene abſolute Freiheit des Willens, alſo ein liberum arbitrium indifferentiae, im Selbſtbewußtſeyn, als Thatſache deſſelben, zu finden vermeint: denn gerade auf dieſen Punkt war, ſehr einſichtig, die Preisfrage gerichtet. Indem ich alſo den Leſer auf jene Schrift, imgleichen auf §. 10 der mit derſelben zuſammen, unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik", herausgegebenen Preisſchrift über die Grundlage der Moral verweiſe, laſſe ich die in der erſten Auflage an dieſer Stelle gegebene, noch unvollkommene Darſtellung der Nothwendigkeit der Willensakte jetzt ausfallen, und will ſtatt deſſen die oben erwähnte Täuſchung noch durch eine kurze Auseinanderſetzung erläutern, welche das neunzehnte Kapitel unſeres zweiten Bandes zu ihrer Vorausſetzung hat und daher in der erwähnten Preisſchrift nicht gegeben werden konnte.

Abgeſehen davon, daß, weil der Wille, als das wahre Ding an ſich, ein wirklich Urſprüngliches und Unabhängiges iſt, auch im Selbſtbewußtſeyn das Gefühl der Urſprünglichkeit und Eigenmächtigkeit ſeine, obwohl hier ſchon determinirten Akte begleiten muß, — entſteht der Schein einer empiriſchen Freiheit des Willens (ſtatt der transſcendentalen, die ihm allein beizulegen iſt), alſo einer Freiheit der einzelnen Thaten, aus der im neunzehnten Kapitel des zweiten Bandes, beſonders unter Nr. 3, dargelegten geſonderten und ſubordinirten Stellung des Intellekts gegen den Willen. Der Intellekt nämlich erfährt die Beſchlüſſe des Willens erſt a posteriori und empiriſch. Demnach hat er, bei einer vorliegenden Wahl, kein Datum darüber, wie der Wille ſich entſcheiden werde. Denn der intelligible Charakter, vermöge deſſen, bei

gegebenen Motiven, nur eine Entſcheidung möglich und dieſe demnach eine nothwendige iſt, fällt nicht in die Erkenntniß des Intellekts, ſondern bloß der empiriſche wird ihm, durch ſeine einzelnen Akte, ſucceſſiv bekannt. Daher alſo ſcheint es dem erkennenden Bewußtſeyn (Intellekt), daß, in einem vorliegenden Fall, dem Willen zwei entgegengeſetzte Entſcheidungen gleich möglich wären. Hiemit aber verhält es ſich gerade ſo, wie wenn man, bei einer ſenkrecht ſtehenden, aus dem Gleichgewicht und ins Schwanken gerathenen Stange, ſagt „ſie kann nach der rechten, oder nach der linken Seite umſchlagen", welches „kann" doch nur eine ſubjektive Bedeutung hat und eigentlich beſagt „hinſichtlich der uns bekannten Data": denn objektiv iſt die Richtung des Falls ſchon nothwendig beſtimmt, ſobald das Schwanken eintritt. So demnach iſt auch die Entſcheidung des eigenen Willens bloß für ſeinen Zuſchauer, den eigenen Intellekt, indeterminirt, mithin nur relativ und ſubjektiv, nämlich für das Subjekt des Erkennens; hingegen an ſich ſelbſt und objektiv iſt, bei jeder dargelegten Wahl, die Entſcheidung ſogleich determinirt und nothwendig. Nur kommt dieſe Determination erſt durch die erfolgende Entſcheidung ins Bewußtſeyn. Sogar einen empiriſchen Beleg hiezu erhalten wir, wann irgend eine ſchwierige und wichtige Wahl uns vorliegt, jedoch erſt unter einer Bedingung, die noch nicht eingetreten iſt, ſondern bloß zu hoffen ſteht; ſo daß wir vor der Hand nichts darin thun können, ſondern uns paſſiv verhalten müſſen. Jetzt überlegen wir, wozu wir uns entſchließen werden, wann die Umſtände eingetreten ſeyn werden, die uns eine freie Thätigkeit und Entſcheidung geſtatten. Meiſtens ſpricht nun für den einen der Entſchlüſſe mehr die weitſehende, vernünftige Ueberlegung, für den andern mehr die unmittelbare Neigung. Solange wir, gezwungen, paſſiv bleiben, ſcheint die Seite der Vernunft das Uebergewicht behalten zu wollen; allein wir ſehen voraus, wie ſtark die andere Seite ziehen wird, wann die Gelegenheit zum Handeln daſeyn wird. Bis dahin ſind wir eifrig bemüht, durch kalte Meditation des pro et contra, die beiderſeitigen Motive ins hellſte Licht zu ſtellen, damit jedes mit ſeiner ganzen Gewalt auf den Willen wirken könne, wann der Zeitpunkt daſeyn wird, und nicht etwan ein Fehler von Seiten des Intellekts den Willen verleite, ſich anders zu entſcheiden, als er würde, wenn Alles

gleichmäßig einwirkte. Dies deutliche Entfalten der gegenseitigen Motive ist nun aber Alles, was der Intellekt bei der Wahl thun kann. Die eigentliche Entscheidung wartet er so passiv und mit derselben gespannten Neugier ab, wie die eines fremden Willens. Ihm müssen daher, von seinem Standpunkt aus, beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen: dies nun eben ist der Schein der empirischen Freiheit des Willens. In die Sphäre des Intellekts tritt die Entscheidung freilich ganz empirisch, als endlicher Ausschlag der Sache; dennoch ist sie hervorgegangen aus der innern Beschaffenheit, dem intelligibeln Charakter, des individuellen Willens, in seinem Konflikt mit gegebenen Motiven, und daher mit vollkommener Nothwendigkeit. Der Intellekt kann dabei nichts weiter thun, als die Beschaffenheit der Motive allseitig und scharf beleuchten; nicht aber vermag er den Willen selbst zu bestimmen; da dieser ihm ganz unzugänglich, ja sogar, wie wir gesehen haben, unerforschlich ist.

Könnte ein Mensch, unter gleichen Umständen, das eine Mal so, das andere Mal anders handeln; so müßte sein Wille selbst sich inzwischen geändert haben und daher in der Zeit liegen, da nur in dieser Veränderung möglich ist: dann aber müßte entweder der Wille eine bloße Erscheinung, oder die Zeit eine Bestimmung des Dinges an sich seyn. Demnach dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Thuns, über das liberum arbitrium indifferentiae, sich eigentlich um die Frage, ob der Wille in der Zeit liege, oder nicht. Ist er, wie es sowohl Kants Lehre, als meine ganze Darstellung nothwendig macht, das Ding an sich, außer der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grunde; so muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage stets auf gleiche Weise handeln, und nicht nur jede böse That der feste Bürge für unzählige andere seyn, die es vollbringen *muß* und nicht lassen *kann*; sondern es ließe sich auch, wie Kant sagt, wenn nur der empirische Charakter und die Motive vollständig gegeben wären, des Menschen Verhalten, auf die Zukunft, wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniß ausrechnen. Wie die Natur konsequent ist, so ist es der Charakter: ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgesetz gemäß ausfällt: die Ursache im letztern Fall und das Motiv im erstern sind nur die Gelegenheitsursachen, wie im zweiten Buch

gezeigt worden. Der Wille, deſſen Erſcheinung das ganze Seyn und Leben des Menſchen iſt, kann ſich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Menſch im Ganzen will, wird er auch ſtets im Einzelnen wollen.

Die Behauptung einer empiriſchen Freiheit des Willens, eines liberi arbitrii indifferentiae, hängt auf das Genaueſte damit zuſammen, daß man das Weſen des Menſchen in eine Seele ſetzte, die urſprünglich ein erkennendes, ja eigentlich ein abſtrakt denkendes Weſen wäre und erſt in Folge hievon auch ein wollendes, daß man alſo den Willen ſekundärer Natur machte, ſtatt daß, in Wahrheit, die Erkenntniß dies iſt. Der Wille wurde ſogar als ein Denkakt betrachtet und mit dem Urtheil identifizirt, namentlich bei Carteſius und Spinoza. Danach nun wäre jeder Menſch Das, was er iſt, erſt in Folge ſeiner Erkenntniß geworden: er käme als moraliſche Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieſer, und beſchlöſſe darauf, Der oder Der zu ſeyn, ſo oder ſo zu handeln, könnte auch, in Folge neuer Erkenntniß, eine neue Handlungsweiſe ergreifen, alſo wieder ein Anderer werden. Ferner würde er danach zuvörderſt ein Ding für gut erkennen und in Folge hievon es wollen; ſtatt daß er zuvörderſt es will und in Folge hievon es gut nennt. Meiner ganzen Grundanſicht zufolge nämlich iſt jenes Alles eine Umkehrung des wahren Verhältniſſes. Der Wille iſt das Erſte und Urſprüngliche, die Erkenntniß bloß hinzugekommen, zur Erſcheinung des Willens, als ein Werkzeug derſelben, gehörig. Jeder Menſch iſt demnach Das, was er iſt, durch ſeinen Willen, und ſein Charakter iſt urſprünglich; da Wollen die Baſis ſeines Weſens iſt. Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfährt er, im Laufe der Erfahrung, was er iſt, d. h. er lernt ſeinen Charakter kennen. Er erkennt ſich alſo in Folge und Gemäßheit der Beſchaffenheit ſeines Willens; ſtatt daß er, nach der alten Anſicht, will in Folge und Gemäßheit ſeines Erkennens. Nach dieſer dürfte er nur überlegen, wie er am liebſten ſeyn möchte, und er wäre es: das iſt ihre Willensfreiheit. Sie beſteht alſo eigentlich darin, daß der Menſch ſein eigenes Werk iſt, am Lichte der Erkenntniß. Ich hingegen ſage: er iſt ſein eigenes Werk vor aller Erkenntniß, und dieſe kommt bloß hinzu, es zu beleuchten. Darum kann er nicht beſchließen, ein Solcher oder Solcher zu

ſeyn, noch auch kann er ein Anderer werden; ſondern er iſt, ein für alle Mal, und erkennt ſucceſſive was er iſt. Bei Jenen will er was er erkennt; bei mir erkennt er was er will.

Die Griechen nannten den Charakter ηθος und die Aeußerungen deſſelben, d. i. die Sitten ηθη; dieſes Wort kommt aber von εθος, Gewohnheit: ſie hatten es gewählt, um die Konſtanz des Charakters metaphoriſch durch die Konſtanz der Gewohnheit auszudrücken. Το γαρ ηθος απο του εθους εχει την επωνυμιαν. ηθικη γαρ καλειται δια το εθιζεσθαι (a voce εθος, i. e. consuetudo, ηθος est appellatum: ethica ergo dicta est απο του εθιζεσθαι, sive ab assuescendo), ſagt Ariſtoteles. (Eth. magua, I, 6, S. 1186, und Eth. Eud., S. 1220, und Eth. Nic., S. 1103, ed. Ber.). Stobäos führt an: οι δε κατα Ζηνωνα τροπικως· ηθος εστι πηγη βιου, αφ' ης αι κατα μερος πραξεις ρεουσι (Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones.) II, Kap. 7. — In der Chriſtlichen Glaubenslehre finden wir das Dogma von der Prädeſtination, in Folge der Gnadenwahl und Ungnadenwahl (Röm. 9, 11—24), offenbar aus der Einſicht entſprungen, daß der Menſch ſich nicht ändert; ſondern ſein Leben und Wandel, d. i. ſein empiriſcher Charakter, nur die Entfaltung des intelligibeln iſt, die Entwickelung entſchiedener, ſchon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen, daher gleichſam ſchon bei ſeiner Geburt ſein Wandel feſt beſtimmt iſt und ſich bis ans Ende im Weſentlichen gleich bleibt. Dieſem ſtimmen auch wir bei; aber freilich die Konſequenzen, welche aus der Vereinigung dieſer ganz richtigen Einſicht mit den in der Jüdiſchen Glaubenslehre vorgefundenen Dogmen hervorgingen und nun die allergrößte Schwierigkeit, den ewig unauflösbaren Gordiſchen Knoten gaben, um welchen ſich die allermeiſten Streitigkeiten der Kirche drehen, — übernehme ich nicht zu vertreten; da dieſes ſogar dem Apoſtel Paulus ſelbſt wohl ſchwerlich gelungen iſt, durch ſein zu dieſem Zweck aufgeſtelltes Gleichniß vom Töpfer: denn da wäre das Reſultat zuletzt doch kein anderes als:

„Es fürchte die Götter
Das Menſchengeſchlecht!
Sie halten die Herrſchaft

In ewigen Händen:
Und können sie brauchen
Wie's ihnen gefällt." —

Dergleichen Betrachtungen sind aber eigentlich unserm Gegenstande fremd. Vielmehr werden jetzt über das Verhältniß zwischen dem Charakter und dem Erkennen, in welchem alle seine Motive liegen, einige Erörterungen zweckmäßig seyn.

Da die Motive, welche die Erscheinung des Charakters, oder das Handeln, bestimmen, durch das Medium der Erkenntniß auf ihn einwirken, die Erkenntniß aber veränderlich ist, zwischen Irrthum und Wahrheit oft hin und her schwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in sehr verschiedenen Graden; so kann die Handlungsweise eines Menschen merklich verändert werden, ohne daß man daraus auf eine Veränderung seines Charakters zu schließen berechtigt wäre. Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstrebung seines innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, Dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern: sonst könnten wir ihn umschaffen. Seneka sagt vortrefflich: velle non discitur; wobei er die Wahrheit seinen Stoikern vorzieht, welche lehrten, διδακτην ειναι την αρετην (doceri posse virtutem). Von Außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden. Diese können aber nie den Willen selbst ändern: denn sie selbst haben Macht über ihn nur unter der Voraussetzung, daß er gerade ein solcher ist, wie er ist. Alles, was sie können, ist also, daß sie die Richtung seines Strebens ändern, d. h. machen, daß er Das, was er unveränderlich sucht, auf einem andern Wege suche, als bisher. Daher kann Belehrung, verbesserte Erkenntniß, also Einwirkung von Außen, zwar ihn lehren, daß er in den Mitteln irrte, und kann demnach machen, daß er das Ziel, dem er, seinem innern Wesen gemäß, einmal nachstrebt, auf einem ganz andern Wege, sogar in einem ganz andern Objekt als vorher verfolge: niemals aber kann sie machen, daß er etwas wirklich Anderes wolle, als er bisher gewollt hat; sondern dies bleibt unveränderlich, denn er ist ja nur dieses Wollen selbst, welches sonst aufgehoben werden müßte. Jenes Erstere inzwischen, die Modifikabilität der Erkenntniß und dadurch des Thuns, geht

ſo weit, daß er ſeinen unveränderlichen Zweck, er ſei z. B. Mohammeds Paradies, einmal in der wirklichen Welt, ein ander Mal in einer imaginären Welt zu erreichen ſucht, die Mittel hienach abmeſſend und daher das erſte Mal Klugheit, Gewalt und Betrug, das andere Mal Enthaltſamkeit, Gerechtigkeit, Almoſen, Wallfahrt nach Mekka anwendend. Sein Streben ſelbſt hat ſich aber deshalb nicht geändert, noch weniger er ſelbſt. Wenn alſo auch allerdings ſein Handeln ſehr verſchieden zu verſchiedenen Zeiten ſich darſtellt, ſo iſt ſein Wollen doch ganz daſſelbe geblieben. Velle non discitur.

Zur Wirkſamkeit der Motive iſt nicht bloß ihr Vorhandenſeyn, ſondern auch ihr Erkanntwerden erfordert: denn, nach einem ſchon einmal erwähnten ſehr guten Ausdruck der Scholaſtiker, causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum. Damit z. B. das Verhältniß, welches, in einem gegebenen Menſchen, Egoismus und Mitleid zu einander haben, hervortrete, iſt es nicht hinreichend, daß derſelbe etwan Reichthum beſitze und fremdes Elend ſehe; ſondern er muß auch wiſſen, was ſich mit dem Reichthum machen läßt, ſowohl für ſich, als für Andere; und nicht nur muß fremdes Leiden ſich ihm darſtellen, ſondern er muß auch wiſſen, was Leiden, aber auch was Genuß ſei. Vielleicht wußte er bei einem erſten Anlaß dieſes Alles nicht ſo gut, wie bei einem zweiten; und wenn er nun bei gleichem Anlaß verſchieden handelt, ſo liegt dies nur daran, daß die Umſtände eigentlich andere waren, nämlich dem Theil nach, der von ſeinem Erkennen derſelben abhängt, wenn ſie gleich dieſelben zu ſeyn ſcheinen. — Wie das Nichtkennen wirklich vorhandener Umſtände ihnen die Wirkſamkeit nimmt, ſo können andererſeits ganz imaginäre Umſtände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuſchung, ſondern auch im Ganzen und auf die Dauer. Wird z. B. ein Menſch feſt überredet, daß jede Wohlthat ihm im künftigen Leben hundertfach vergolten wird; ſo gilt und wirkt eine ſolche Ueberzeugung ganz und gar wie ein ſicherer Wechſel auf ſehr lange Sicht, und er kann aus Egoismus geben, wie er, bei anderer Einſicht, aus Egoismus nehmen würde. Geändert hat er ſich nicht: velle non discitur. Vermöge dieſes großen Einfluſſes der Erkenntniß auf das Handeln, bei unveränderlichem Willen, geſchieht es, daß erſt allmälig der

Charakter ſich entwickelt und ſeine verſchiedenen Züge hervortreten. Daher zeigt er ſich in jedem Lebensalter verſchieden, und auf eine heftige, wilde Jugend kann ein geſetztes, mäßiges, männliches Alter folgen. Beſonders wird das Böſe des Charakters mit der Zeit immer mächtiger hervortreten; bisweilen aber auch werden Leidenſchaften, denen man in der Jugend nachgab, ſpäter freiwillig gezügelt, bloß weil die entgegengeſetzten Motive erſt jetzt in die Erkenntniß getreten ſind. Daher auch ſind wir Alle Anfangs unſchuldig, welches bloß heißt, daß weder wir, noch Andere das Böſe unſerer eigenen Natur kennen: erſt an den Motiven tritt es hervor, und erſt mit der Zeit treten die Motive in die Erkenntniß. Zuletzt lernen wir uns ſelbſt kennen, als ganz Andere, als wofür wir uns a priori hielten, und oft erſchrecken wir dann über uns ſelbſt.

Reue entſteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, ſondern daraus, daß die Erkenntniß ſich geändert hat. Das Weſentliche und Eigentliche von Dem, was ich jemals gewollt, muß ich auch noch wollen: denn ich ſelbſt bin dieſer Wille, der außer der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl aber was ich gethan habe; weil ich, durch falſche Begriffe geleitet, etwas Anderes that, als meinem Willen gemäß war. Die Einſicht hierin, bei richtigerer Erkenntniß, iſt die Reue. Dies erſtreckt ſich nicht etwan bloß auf die Lebensklugheit, auf die Wahl der Mittel und die Beurtheilung der Angemeſſenheit des Zwecks zu meinem eigentlichen Willen; ſondern auch auf das eigentlich Ethiſche. So kann ich z. B. egoiſtiſcher gehandelt haben, als meinem Charakter gemäß iſt, irre geführt durch übertriebene Vorſtellungen von der Noth, in der ich ſelbſt war, oder auch von der Liſt, Falſchheit, Bosheit Anderer, oder auch dadurch, daß ich übereilt, d. h. ohne Ueberlegung handelte, beſtimmt, nicht durch in abstracto deutlich erkannte, ſondern durch bloß anſchauliche Motive, durch den Eindruck der Gegenwart und durch den Affekt, den er erregte, und der ſo ſtark war, daß ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte; die Rückkehr der Beſinnung iſt dann aber auch hier nur berichtigte Erkenntniß, aus welcher Reue hervorgehen kann, die ſich dann allemal durch Gutmachen des Geſchehenen, ſo weit es möglich iſt, kund giebt. Doch iſt zu bemerken, daß

man, um sich selbst zu täuschen, sich scheinbare Uebereilungen vorbereitet, die eigentlich heimlich überlegte Handlungen sind. Denn wir betrügen und schmeicheln Niemanden durch so feine Kunstgriffe, als uns selbst. — Auch der umgekehrte Fall des Angeführten kann eintreten: mich kann ein zu gutes Zutrauen zu Anderen, oder Unkenntniß des relativen Werthes der Güter des Lebens, oder irgend ein abstraktes Dogma, den Glauben an welches ich nunmehr verloren habe, verleiten, weniger egoistisch zu handeln, als meinem Charakter gemäß ist, und mir dadurch Reue anderer Art zu bereiten. Immer also ist die Reue berichtigte Erkenntniß des Verhältnisses der That zur eigentlichen Absicht. — Wie dem Willen, sofern er seine Ideen im Raum allein, d. h. durch die bloße Gestalt offenbart, die schon von anderen Ideen, hier Naturkräften, beherrschte Materie sich widersetzt und selten die Gestalt, welche hier zur Sichtbarkeit strebte, vollkommen rein und deutlich, d. h. schön, hervorgehen läßt; so findet ein analoges Hinderniß der in der Zeit allein, d. h. durch Handlungen sich offenbarende Wille, an der Erkenntniß, die ihm selten die Data ganz richtig angiebt, wodurch dann die That nicht ganz genau dem Willen entsprechend ausfällt und daher Reue vorbereitet. Die Reue geht also immer aus berichtigter Erkenntniß, nicht aus der Aenderung des Willens hervor, als welche unmöglich ist. Gewissensangst über das Begangene ist nichts weniger als Reue, sondern Schmerz über die Erkenntniß seiner selbst an sich, d. h. als Wille. Sie beruht gerade auf der Gewißheit, daß man den selben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewissensangst bloße Reue, so höbe diese sich selbst auf: denn das Vergangene könnte dann weiter keine Angst erwecken, da es die Aeußerungen eines Willens darstellte, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. Wir werden weiter unten die Bedeutung der Gewissensangst ausführlich erörtern.

Der Einfluß, den die Erkenntniß, als das Medium der Motive, zwar nicht auf den Willen selbst, aber auf sein Hervortreten in den Handlungen hat, begründet auch den Hauptunterschied zwischen dem Thun der Menschen und dem der Thiere, indem die Erkenntnißweise beider verschieden ist. Das Thier nämlich hat nur anschauliche, der Mensch, durch die Vernunft, auch abstrakte Vorstellungen, Begriffe. Obgleich nun Thier und Mensch

mit gleicher Nothwendigkeit durch die Motive bestimmt werden, so hat doch der Mensch eine vollkommene Wahlentscheidung vor dem Thiere voraus, welche auch oft für eine Freiheit des Willens in den einzelnen Thaten angesehen worden, obwohl sie nichts Anderes ist, als die Möglichkeit eines ganz durchgekämpften Konflikts zwischen mehreren Motiven, davon das stärkere ihn dann mit Nothwendigkeit bestimmt. Hiezu nämlich müssen die Motive die Form abstrakter Gedanken angenommen haben; weil nur mittelst dieser eine eigentliche Deliberation, d. h. Abwägung entgegengesetzter Gründe zum Handeln, möglich ist. Beim Thier kann die Wahl nur zwischen anschaulich vorliegenden Motiven Statt haben, weshalb dieselbe auf die enge Sphäre seiner gegenwärtigen, anschaulichen Apprehension beschränkt ist. Daher kann die Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch das Motiv, welche der der Wirkung durch die Ursache gleich ist, allein bei Thieren anschaulich und unmittelbar dargestellt werden, weil hier auch der Zuschauer die Motive so unmittelbar, wie ihre Wirkung vor Augen hat; während beim Menschen die Motive fast immer abstrakte Vorstellungen sind, deren der Zuschauer nicht theilhaft wird, und sogar dem Handelnden selbst die Nothwendigkeit ihres Wirkens sich hinter ihrem Konflikt verbirgt. Denn nur in abstracto können mehrere Vorstellungen, als Urtheile und Ketten von Schlüssen, im Bewußtseyn neben einander liegen und dann frei von aller Zeitbestimmung gegen einander wirken, bis das stärkere die übrigen überwältigt und den Willen bestimmt. Dies ist die vollkommene Wahlentscheidung, oder Deliberationsfähigkeit, welche der Mensch vor dem Thiere voraus hat, und wegen welcher man ihm Willensfreiheit beigelegt hat, vermeinend, sein Wollen sei ein bloßes Resultat der Operationen des Intellekts, ohne daß ein bestimmter Trieb demselben zur Basis diene; während, in Wahrheit, die Motivation nur wirkt auf der Grundlage und unter der Voraussetzung seines bestimmten Triebes, welcher bei ihm individuell, d. h. ein Charakter ist. Eine ausführlichere Darstellung jener Deliberationsfähigkeit und der durch sie herbeigeführten Verschiedenheit der menschlichen und thierischen Willkür findet man in den „Beiden Grundproblemen der Ethik" (1. Auflage, S. 35 ff.; 2. Aufl., S. 34 ff.), worauf ich also hier verweise. Uebrigens gehört diese Deliberationsfähigkeit des Menschen

auch zu den Dingen, die sein Daseyn so sehr viel quaalvoller, als das des Thieres machen; wie denn überhaupt unsere größten Schmerzen nicht in der Gegenwart, als anschauliche Vorstellungen oder unmittelbares Gefühl, liegen: sondern in der Vernunft, als abstrakte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das allein in der Gegenwart und daher in beneidenswerther Sorglosigkeit lebende Thier völlig frei ist.

Die dargelegte Abhängigkeit der menschlichen Deliberationsfähigkeit vom Vermögen des Denkens in abstracto, also auch des Urtheilens und Schließens, scheint es gewesen zu seyn, welche sowohl den Cartesius, als den Spinoza verleitet hat, die Entscheidungen des Willens zu identifiziren mit dem Vermögen zu bejahen und zu verneinen (Urtheilskraft), woraus Cartesius ableitete, daß der, bei ihm indifferent freie, Wille die Schuld auch alles theoretischen Irrthums trage; Spinoza hingegen, daß der Wille durch die Motive, wie das Urtheil durch die Gründe nothwendig bestimmt werde*); welches letztere übrigens seine Richtigkeit hat, jedoch als eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen auftritt. —

Die nachgewiesene Verschiedenheit der Art wie das Thier, von der wie der Mensch durch die Motive bewegt wird, erstreckt ihren Einfluß auf das Wesen beider sehr weit und trägt das Meiste bei zu dem durchgreifenden und augenfälligen Unterschied des Daseyns beider. Während nämlich das Thier immer nur durch eine anschauliche Vorstellung motivirt wird, ist der Mensch bestrebt diese Art der Motivation gänzlich auszuschließen und allein durch abstrakte Vorstellungen sich bestimmen zu lassen, wodurch er sein Vorrecht der Vernunft zu möglichstem Vortheil benutzt und, unabhängig von der Gegenwart, nicht den vorübergehenden Genuß oder Schmerz wählt oder flieht, sondern die Folgen beider bedenkt. In den meisten Fällen, von den ganz unbedeutenden Handlungen abgesehen, bestimmen uns abstrakte, gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke. Daher ist uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entsagung entsetzlich schwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart, diese aber die Zukunft und schließt daher

*) Cart. medit. 4. — Spin. Eth., P. II., prop. 48 et 49, caet.

unzählige Entbehrungen in ſich, deren Aequivalent ſie iſt. Die Urſache unſeres Schmerzes, wie unſerer Freude, liegt daher meiſtens nicht in der realen Gegenwart; ſondern bloß in abſtrakten Gedanken: dieſe ſind es, welche uns oft unerträglich fallen, Quaalen ſchaffen, gegen welche alle Leiden der Thierwelt ſehr klein ſind, da über dieſelben auch unſer eigener phyſiſcher Schmerz oft gar nicht empfunden wird, ja, wir bei heftigen geiſtigen Leiden uns phyſiſche verurſachen, bloß um dadurch die Aufmerkſamkeit von jenen abzulenken auf dieſe: daher rauſt man, im größten geiſtigen Schmerze, ſich die Haare aus, ſchlägt die Bruſt, zerfleiſcht das Antlitz, wälzt ſich auf dem Boden; welches Alles eigentlich nur gewaltſame Zerſtreuungsmittel von einem unerträglich fallenden Gedanken ſind. Eben weil der geiſtige Schmerz, als der viel größere, gegen den phyſiſchen unempfindlich macht, wird dem Verzweifelnden, oder von krankhaftem Unmuth Verzehrten, der Selbſtmord ſehr leicht, auch wenn er früher, im behaglichen Zuſtande, vor dem Gedanken daran zurückbebte. Imgleichen reiben die Sorge und Leidenſchaft, alſo das Gedankenſpiel, den Leib öfter und mehr auf, als die phyſiſchen Beſchwerden. Dem alſo gemäß ſagt Epiktetos mit Recht: Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta) (V.) und Seneka: Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premant, et saepius opinione quam re laboramus (Ep. 5). Auch Eulenſpiegel perſiflirte die menſchliche Natur ganz vortrefflich, indem er bergauf gehend lachte, aber bergab gehend weinte. Ja, Kinder die ſich wehe gethan, weinen oft nicht über den Schmerz, ſondern erſt, wenn man ſie beklagt, über den dadurch erregten Gedanken des Schmerzes. So große Unterſchiede im Handeln und im Leben fließen aus der Verſchiedenheit der thieriſchen und menſchlichen Erkenntnißweiſe. Ferner iſt das Hervortreten des deutlichen und entſchiedenen Individualcharakters, der hauptſächlich den Menſchen vom Thier, welches faſt nur Gattungscharakter hat, unterſcheidet, ebenfalls durch die, nur mittelſt der abſtrakten Begriffe mögliche, Wahl zwiſchen mehreren Motiven bedingt. Denn allein nach vorhergegangener Wahl ſind die in verſchiedenen Individuen verſchieden ausfallenden Entſchlüſſe ein Zeichen des individuellen Charakters derſelben, der bei Jedem ein anderer

iſt; während das Thun des Thieres nur von der Gegenwart, oder Abweſenheit des Eindrucks abhängt, vorausgeſetzt, daß derſelbe überhaupt ein Motiv für ſeine Gattung iſt. Daher endlich iſt beim Menſchen allein der Entſchluß, nicht aber der bloße Wunſch, ein gültiges Zeichen ſeines Charakters, für ihn ſelbſt und für Andere. Der Entſchluß aber wird allein durch die That gewiß, für ihn ſelbſt, wie für Andere. Der Wunſch iſt bloß nothwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks, ſei es des äußern Reizes, oder der innern vorübergehenden Stimmung, und iſt daher ſo unmittelbar nothwendig und ohne Ueberlegung, wie das Thun der Thiere: daher auch drückt er, eben wie dieſes, bloß den Gattungscharakter aus, nicht den individuellen, d. h. deutet bloß an, was der Menſch überhaupt, nicht was das den Wunſch fühlende Individuum zu thun fähig wäre. Die That allein iſt, weil ſie, ſchon als menſchliche Handlung, immer einer gewiſſen Ueberlegung bedarf, und weil der Menſch in der Regel ſeiner Vernunft mächtig, alſo beſonnen iſt, d. h. ſich nach gedachten abſtrakten Motiven entſcheidet, der Ausdruck der intelligibeln Maxime ſeines Handelns, das Reſultat ſeines innerſten Wollens, und ſtellt ſich hin als ein Buchſtabe zu dem Worte, das ſeinen empiriſchen Charakter bezeichnet, welcher ſelbſt nur der zeitliche Ausdruck ſeines intelligibeln Charakters iſt. Daher beſchweren, bei geſundem Gemüthe, nur Thaten das Gewiſſen, nicht Wünſche und Gedanken. Denn nur unſere Thaten halten uns den Spiegel unſeres Willens vor. Die ſchon oben erwähnte, völlig unüberlegt und wirklich im blinden Affekt begangene That iſt gewiſſermaaßen ein Mittelding zwiſchen bloßem Wunſch und Entſchluß: daher kann ſie durch wahre Reue, die ſich aber auch als That zeigt, wie ein verzeichneter Strich, ausgelöſcht werden aus dem Bilde unſeres Willens, welches unſer Lebenslauf iſt. — Uebrigens mag hier, als ein ſonderbares Gleichniß, die Bemerkung Platz finden, daß das Verhältniß zwiſchen Wunſch und That eine ganz zufällige, aber genaue Analogie hat mit dem zwiſchen elektriſcher Vertheilung und elektriſcher Mittheilung.

Zufolge dieſer geſammten Betrachtung über die Freiheit des Willens und was ſich auf ſie bezieht, finden wir, obwohl der Wille an ſich ſelbſt und außer der Erſcheinung frei, ja allmächtig zu nennen iſt, denſelben in ſeinen einzelnen, von Erkenntniß

beleuchteten Erscheinungen, also in Menschen und Thieren, durch Motive bestimmt, gegen welche der jedesmalige Charakter, immer auf gleiche Weise, gesetzmäßig und nothwendig reagirt. Den Menschen sehen wir, vermöge der hinzugekommenen abstrakten oder Vernunft-Erkenntniß, eine Wahlentscheidung vor dem Thiere voraushaben, die ihn aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive macht, ohne ihn ihrer Herrschaft zu entziehen, und daher zwar die Möglichkeit der vollkommenen Aeußerung des individuellen Charakters bedingt, keineswegs aber als Freiheit des einzelnen Wollens, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität anzusehen ist, dessen Nothwendigkeit sich über den Menschen, wie über jede andere Erscheinung erstreckt. Bis auf den angegebenen Punkt also, und nicht weiter, geht der Unterschied, welchen die Vernunft, oder die Erkenntniß mittelst Begriffe, zwischen dem menschlichen Wollen und dem thierischen herbeiführt. Allein welches ganz andere, bei der Thierheit unmögliche Phänomen des menschlichen Willens hervorgehen kann, wenn der Mensch die gesammte, dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntniß der einzelnen Dinge als solcher verläßt und mittelst Erkenntniß der Ideen das principium individuationis durchschaut, wo alsdann ein wirkliches Hervortreten der eigentlichen Freiheit des Willens als Dinges an sich möglich wird, durch welches die Erscheinung in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst tritt, den das Wort Selbstverleugnung bezeichnet, ja zuletzt das Ansich ihres Wesens sich aufhebt: — diese eigentliche und einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens an sich, auch in der Erscheinung, kann hier noch nicht deutlich dargestellt werden, sondern wird ganz zuletzt der Gegenstand unserer Betrachtung seyn.

Nachdem uns aber, durch die gegenwärtigen Auseinandersetzungen, die Unveränderlichkeit des empirischen Charakters, als welcher die bloße Entfaltung des außerzeitlichen intelligibeln ist, wie auch die Nothwendigkeit, mit der aus seinem Zusammentreffen mit den Motiven die Handlungen hervorgehen, deutlich geworden ist: haben wir zuvörderst eine Folgerung zu beseitigen, welche zu Gunsten der verwerflichen Neigungen sich sehr leicht daraus ziehen ließe. Da nämlich unser Charakter als die zeitliche Entfaltung eines außerzeitlichen und mithin untheilbaren und unveränderlichen Willensaktes, oder eines intelligibeln Charakters,

anzusehen ist, durch welchen alles Wesentliche, d. h. der ethische Gehalt unseres Lebenswandels, unveränderlich bestimmt ist und sich demgemäß in seiner Erscheinung, dem empirischen Charakter, ausdrücken muß, während nur das Unwesentliche dieser Erscheinung, die äußere Gestaltung unseres Lebenslaufes, abhängt von den Gestalten, unter welchen die Motive sich darstellen; so könnte man schließen, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Besserung seines Charakters zu arbeiten, oder der Gewalt böser Neigungen zu widerstreben, daher es gerathener wäre, sich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, sei sie auch böse, sofort zu willfahren. — Allein es hat hiemit ganz und gar dasselbe Bewandtniß, wie mit der Theorie vom unabwendbaren Schicksal, und der daraus gemachten Folgerung, die man αργος λογος, in neuerer Zeit Türkenglaube, nennt, deren richtige Widerlegung, wie sie Chrysippos gegeben haben soll, Cicero darstellt im Buche de fato, Kap. 12, 13.

Obwohl nämlich Alles als vom Schicksal unwiderruflich vorherbestimmt angesehen werden kann, so ist es dies doch eben nur mittelst der Kette der Ursachen. Daher in keinem Fall bestimmt seyn kann, daß eine Wirkung ohne ihre Ursache eintrete. Nicht die Begebenheit schlechthin also ist vorherbestimmt, sondern dieselbe als Erfolg vorhergängiger Ursachen: also ist nicht der Erfolg allein, sondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten bestimmt ist, vom Schicksal beschlossen. Treten demnach die Mittel nicht ein, dann auch sicherlich nicht der Erfolg: beides immer nach der Bestimmung des Schicksals, die wir aber auch immer erst hinterher erfahren.

Wie die Begebenheiten immer dem Schicksal, d. h. der endlosen Verkettung der Ursachen, so werden unsere Thaten immer unserm intelligibeln Charakter gemäß ausfallen: aber wie wir jenes nicht vorherwissen, so ist uns auch keine Einsicht a priori in diesen gegeben; sondern nur a posteriori, durch die Erfahrung, lernen wir, wie die Anderen, so auch uns selbst kennen. Brachte der intelligible Charakter es mit sich, daß wir einen guten Entschluß nur nach langem Kampf gegen eine böse Neigung fassen konnten; so muß dieser Kampf vorhergehen und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unsere

Thaten fließen, darf uns nicht verleiten, zu Gunsten des einen noch des andern Theiles, der Entscheidung des Charakters vorzugreifen: am erfolgenden Entschluß werden wir sehen, welcher Art wir sind, und uns an unsern Thaten spiegeln. Hieraus eben erklärt sich die Befriedigung, oder die Seelenangst, mit der wir auf den zurückgelegten Lebensweg zurücksehen: beide kommen nicht daher, daß jene vergangenen Thaten noch ein Daseyn hätten: sie sind vergangen, gewesen und jetzt nichts mehr; aber ihre große Wichtigkeit für uns kommt aus ihrer Bedeutung, kommt daher, daß diese Thaten der Abdruck des Charakters, der Spiegel des Willens sind, in welchen schauend wir unser innerstes Selbst, den Kern unseres Willens erkennen. Weil wir dies also nicht vorher, sondern erst nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu streben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unsere Thaten wirken, so ausfalle, daß sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige. Die Bedeutung aber solcher Beruhigung, oder Seelenangst, wird, wie gesagt, weiter unten untersucht werden. Hieher gehört hingegen noch folgende für sich bestehende Betrachtung.

Neben dem intelligibeln und dem empirischen Charakter ist noch ein drittes, von beiden Verschiedenes zu erwähnen, der erworbene Charakter, den man erst im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält, und von dem die Rede ist, wenn man gelobt wird als ein Mensch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. — Zwar könnte man meynen, daß, da der empirische Charakter, als Erscheinung des intelligibeln, unveränderlich und, wie jede Naturerscheinung, in sich konsequent ist, auch der Mensch ebendeshalb immer sich selbst gleich und konsequent erscheinen müßte und daher nicht nöthig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken, sich künstlich einen Charakter zu erwerben. Dem ist aber anders, und wiewohl man immer der Selbe ist, so versteht man jedoch sich selbst nicht jederzeit, sondern verkennt sich oft, bis man die eigentliche Selbstkenntniß in gewissem Grade erworben hat. Der empirische Charakter ist, als bloßer Naturtrieb, an sich unvernünftig: ja, seine Aeußerungen werden noch dazu durch die Vernunft gestört, und zwar um so mehr, je mehr Besonnenheit und Denkkraft der Mensch hat. Denn diese halten ihm immer vor, was dem Menschen überhaupt, als

Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leisten, demselben möglich ist. Hiedurch wird ihm die Einsicht in Dasjenige, was allein von dem Allen er, vermöge seiner Individualität, will und vermag, erschwert. Er findet in sich zu allen, noch so verschiedenen menschlichen Anstrebungen und Kräften die Anlagen; aber der verschiedene Grad derselben in seiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar: und wenn er nun zwar zu den Bestrebungen greift, die seinem Charakter allein gemäß sind, so fühlt er doch, besonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu gerade entgegengesetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen ersteren ungestört nachgehen will, ganz unterdrückt werden müssen. Denn, wie unser physischer Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche ist; so müssen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen und besitzen wollen, unzähliges Anderes, rechts und links, entsagend, liegen lassen. Können wir uns dazu nicht entschließen, sondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach Allem was im Vorübergehen reizt; dann ist dies das verkehrte Bestreben, die Linie unseres Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen sodann im Zickzack, irrlichterliren hin und her und gelangen zu nichts. — Oder, um ein anderes Gleichniß zu gebrauchen, wie, nach Hobbe's Rechtslehre, ursprünglich Jeder auf jedes Ding ein Recht hat, aber auf keines ein ausschließliches; letzteres jedoch auf einzelne Dinge erlangen kann, dadurch, daß er seinem Recht auf alle übrigen entsagt, wogegen die Anderen in Hinsicht auf das von ihm erwählte das gleiche thun; gerade so ist es im Leben, wo wir irgend eine bestimmte Bestrebung, sei sie nach Genuß, Ehre, Reichthum, Wissenschaft, Kunst, oder Tugend, nur dann recht mit Ernst und mit Glück verfolgen können, wann wir alle ihr fremden Ansprüche aufgeben, auf alles Andere verzichten. Darum ist das bloße Wollen und auch Können an sich noch nicht zureichend, sondern ein Mensch muß auch *wissen*, was er will, und *wissen*, was er kann: erst so wird er Charakter zeigen, und erst dann kann er etwas Rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, ist er, ungeachtet der natürlichen Konsequenz des empirischen Charakters, doch charakterlos, und obwohl er im Ganzen sich treu bleiben und seine Bahn durchlaufen muß, von seinem Dämon gezogen; so wird er doch keine schnurgerechte, son-

dern eine zitternde, ungleiche Linie beſchreiben, ſchwanken, abweichen, umkehren, ſich Reue und Schmerz bereiten: dies Alles, weil er, im Großen und Kleinen, ſo Vieles als dem Menſchen möglich und erreichbar vor ſich ſieht, und doch nicht weiß, was davon allein ihm gemäß und ihm ausführbar, ja, auch nur ihm genießbar iſt. Er wird daher Manchen um eine Lage und Verhältniſſe beneiden, die doch nur deſſen Charakter, nicht dem ſeinigen, angemeſſen ſind, und in denen er ſich unglücklich fühlen würde, wohl gar es nicht einmal aushalten könnte. Denn wie dem Fiſche nur im Waſſer, dem Vogel nur in der Luft, dem Maulwurf nur unter der Erde wohl iſt, ſo jedem Menſchen nur in der ihm angemeſſenen Atmoſphäre; wie denn z. B. die Hofluft nicht Jedem reſpirabel iſt. Aus Mangel an genugſamer Einſicht in alles Dieſes wird Mancher allerlei mißlingende Verſuche machen, wird ſeinem Charakter im Einzelnen Gewalt anthun, und im Ganzen ihm doch wieder nachgeben müſſen: und was er ſo, gegen ſeine Natur, mühſam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er ſo erlernt, wird todt bleiben; ja ſogar in ethiſcher Hinſicht wird eine nicht aus reinem, unmittelbarem Antriebe, ſondern aus einem Begriff, einem Dogma entſprungene, für ſeinen Charakter zu edle That, durch nachfolgende egoiſtiſche Reue, alles Verdienſt verlieren, ſelbſt in ſeinen eigenen Augen. Velle non discitur. Wie wir der Unbiegſamkeit der fremden Charaktere erſt durch die Erfahrung inne werden und bis dahin kindiſch glauben, durch vernünftige Vorſtellungen, durch Bitten und Flehen, durch Beiſpiel und Edelmuth könnten wir irgend Einen dahin bringen, daß er von ſeiner Art laſſe, ſeine Handlungsweiſe ändere, von ſeiner Denkungsart abgehe, oder gar ſeine Fähigkeiten erweitere; ſo geht es uns auch mit uns ſelbſt. Wir müſſen erſt aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können: bis dahin wiſſen wir es nicht, ſind charakterlos und müſſen oft durch harte Stöße von außen auf unſern eigenen Weg zurückgeworfen werden. — Haben wir es aber endlich gelernt, dann haben wir erlangt, was man in der Welt Charakter nennt, den erworbenen Charakter. Dieſes iſt demnach nichts Anderes, als möglichſt vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität: es iſt das abſtrakte, folglich deutliche Wiſſen von den unabänderlichen Eigenſchaften ſeines eigenen empiriſchen Charakters

und von dem Maaß und der Richtung ſeiner geiſtigen und körperlichen Kräfte, alſo von den geſammten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies ſetzt uns in den Stand, die an ſich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Perſon, die wir vorhin regellos naturaliſirten, jetzt beſonnen und methodiſch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verurſachen, nach Anleitung feſter Begriffe auszufüllen. Die durch unſere individuelle Natur ohnehin nothwendige Handlungsweiſe haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns ſtets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir ſie ſo beſonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung, oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonſequenzen. Wir werden nun nicht mehr, als Neulinge, warten, verſuchen, umhertappen, um zu ſehen, was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; ſondern wir wiſſen es ein für alle Mal, haben bei jeder Wahl nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entſchluß. Wir kennen unſern Willen im Allgemeinen und laſſen uns nicht durch Stimmung, oder äußere Aufforderung verleiten, im Einzelnen zu beſchließen, was ihm im Ganzen entgegen iſt. Wir kennen eben ſo die Art und das Maaß unſerer Kräfte und unſerer Schwächen, und werden uns dadurch viele Schmerzen erſparen. Denn es giebt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz iſt wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun erforſcht, wo unſere Stärken und wo unſere Schwächen liegen; ſo werden wir unſere hervorſtechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weiſe zu nutzen ſuchen und immer uns dahin wenden, wo dieſe taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbſtüberwindung die Beſtrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns hüten, Das zu verſuchen, was uns doch nicht gelingt. Nur wer dahin gelangt iſt, wird ſtets mit voller Beſonnenheit ganz er ſelbſt ſeyn, und wird nie von ſich ſelbſt im Stiche gelaſſen werden, weil er immer wußte, was er ſich ſelber zumuthen konnte. Er wird alsdann oft der

Freude theilhaft werden, ſeine Stärken zu fühlen, und ſelten den Schmerz erfahren, an ſeine Schwächen erinnert zu werden, welches letztere Demüthigung iſt, die vielleicht den größten Geiſtesſchmerz verurſacht: daher man es viel beſſer ertragen kann, ſein Mißgeſchick, als ſein Ungeſchick deutlich ins Auge zu faſſen. — Sind wir nun alſo vollkommen bekannt mit unſeren Stärken und Schwächen; ſo werden wir auch nicht verſuchen, Kräfte zu zeigen, die wir nicht haben, werden nicht mit falſcher Münze ſpielen, weil ſolche Spiegelfechterei doch endlich ihr Ziel verfehlt. Denn da der ganze Menſch nur die Erſcheinung ſeines Willens iſt; ſo kann nichts verkehrter ſeyn, als, von der Reflexion ausgehend, etwas Anderes ſeyn zu wollen, als man iſt: denn es iſt ein unmittelbarer Widerſpruch des Willens mit ſich ſelbſt. Nachahmung fremder Eigenſchaften und Eigenthümlichkeiten iſt viel ſchimpflicher, als das Tragen fremder Kleider: denn es iſt das Urtheil der eigenen Werthloſigkeit von ſich ſelbſt ausgeſprochen. Kenntniß ſeiner eigenen Geſinnung und ſeiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Gränzen iſt in dieſer Hinſicht der ſicherſte Weg, um zur möglichſten Zufriedenheit mit ſich ſelbſt zu gelangen. Denn es gilt von den inneren Umſtänden, was von den äußeren, daß es nämlich für uns keinen wirkſamern Troſt giebt, als die volle Gewißheit der unabänderlichen Nothwendigkeit. Uns quält ein Uebel, das uns betroffen, nicht ſo ſehr, als der Gedanke an die Umſtände, durch die es hätte abgewendet werden können; daher nichts wirkſamer zu unſerer Beruhigung iſt, als das Betrachten des Geſchehenen aus dem Geſichtspunkte der Nothwendigkeit, aus welchem alle Zufälle ſich als Werkzeuge eines waltenden Schickſals darſtellen und wir mithin das eingetretene Uebel als durch den Konflikt innerer und äußerer Umſtände unausweichbar herbeigezogen erkennen, alſo der Fatalismus. Wir jammern und toben auch eigentlich nur ſo lange, als wir hoffen dadurch entweder auf Andere zu wirken, oder uns ſelbſt zu unerhörter Anſtrengung aufzuregen. Aber Kinder und Erwachſene wiſſen ſich ſehr wohl zufrieden zu geben, ſobald ſie deutlich einſehen, daß es durchaus nicht anders iſt:

θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ.

(Animo in pectoribus nostro domito necessitate.)

Wir gleichen den eingefangenen Elephanten, die viele Tage entsetzlich toben und ringen, bis sie sehen, daß es fruchtlos ist, und dann plötzlich gelassen ihren Nacken dem Joch bieten, auf immer gebändigt. Wir sind wie der König David, der, so lange sein Sohn noch lebte, unablässig den Jehovah mit Bitten bestürmte und sich verzweifelnd geberdete; sobald aber der Sohn todt war, nicht weiter daran dachte. Daher kommt es, daß unzählige bleibende Uebel, wie Krüppelhaftigkeit, Armuth, niederer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort, von Unzähligen ganz gleichgültig ertragen und gar nicht mehr gefühlt werden, gleich vernarbten Wunden, bloß weil diese wissen, daß innere oder äußere Nothwendigkeit hier nichts zu ändern übrig läßt; während Glücklichere nicht einsehen, wie man es ertragen kann. Wie nun mit der äußern, so mit der innern Nothwendigkeit versöhnt nichts so fest, als eine deutliche Kenntniß derselben. Haben wir, wie unsere guten Eigenschaften und Stärken, so unsere Fehler und Schwächen ein für alle Mal deutlich erkannt, dem gemäß uns unser Ziel gesteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; so entgehen wir dadurch am sichersten, so weit es unsere Individualität zuläßt, dem bittersten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns selbst, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntniß der eigenen Individualität, des falschen Dünkels und daraus entstandener Vermessenheit ist. Auf die bittern Kapitel der anempfohlenen Selbsterkenntniß leidet vortreffliche Anwendung der Ovidische Vers:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

Soviel über den erworbenen Charakter, der zwar nicht sowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig ist, dessen Erörterung sich jedoch der des intelligibeln und des empirischen Charakters als die dritte Art nebenordnete, über welche ersteren wir uns in eine etwas ausführliche Betrachtung einlassen mußten, um uns deutlich zu machen, wie der Wille in allen seinen Erscheinungen der Nothwendigkeit unterworfen ist, während er dennoch an sich selbst frei, ja allmächtig genannt werden kann.

§. 56.

Dieſe Freiheit, dieſe Allmacht, als deren Aeußerung und Abbild die ganze ſichtbare Welt, ihre Erſcheinung, daſteht und den Geſetzen gemäß, welche die Form der Erkenntniß mit ſich bringt, ſich fortſchreitend entwickelt, — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendeteſten Erſcheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Weſens aufgegangen iſt, von Neuem ſich äußern, indem ſie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Beſinnung und des Selbſtbewußtſeyns, das Selbe will, was ſie blind und ſich ſelbſt nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, ſo im Ganzen, für ſie ſtets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, dieſe Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beſchwichtigt und aufhebt. Dies iſt die ſchon oben im Allgemeinen aufgeſtellte Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinſicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwickelung des Charakters ſtörend modifizirt, noch in einzelnen Handlungen ihren Ausdruck findet; ſondern entweder durch immer ſtärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweiſe, oder umgekehrt, durch Aufhebung derſelben, lebendig die Maxime ausſpricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. — Die deutlichere Entwickelung von allem Dieſen, der Hauptgegenſtand dieſes letzten Buches, iſt uns jetzt durch die dazwiſchen getretenen Betrachtungen über Freiheit, Nothwendigkeit und Charakter ſchon etwas erleichtert und vorbereitet: ſie wird es aber noch mehr werden, nachdem wir, jene abermals hinausſchiebend, zuvörderſt unſere Betrachtung auf das Leben ſelbſt, deſſen Wollen oder Nichtwollen die große Frage iſt, werden gerichtet haben, und zwar ſo, daß wir im Allgemeinen zu erkennen ſuchen, was dem Willen ſelbſt, der ja überall dieſes Lebens innerſtes Weſen iſt, eigentlich durch ſeine Bejahung werde, auf welche Art und wie weit ſie ihn befriedigt, ja befriedigen kann; kurz was wohl im Allgemeinen und Weſentlichen als ſein Zuſtand in dieſer ſeiner eigenen und ihm in jeder Beziehung angehörenden Welt anzuſehen ſei.

Zuvörderſt wünſche ich, daß man hier ſich diejenige Betrach-

tung zurückrufe, mit welcher wir das zweite Buch beſchloſſen, veranlaßt durch die dort aufgeworfene Frage, nach dem Ziel und Zweck des Willens; ſtatt deren Beantwortung ſich uns vor Augen ſtellte, wie der Wille, auf allen Stufen ſeiner Erſcheinung, von der niedrigſten bis zur höchſten, eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt, immer ſtrebt, weil Streben ſein alleiniges Weſen iſt, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig iſt, ſondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an ſich aber ins Unendliche geht. Wir ſahen dies an der einfachſten aller Naturerſcheinungen, der Schwere, die nicht aufhört zu ſtreben und nach einem ausdehnungsloſen Mittelpunkt, deſſen Erreichung ihre und der Materie Vernichtung wäre, zu drängen, nicht aufhört, wenn auch ſchon das ganze Weltall zuſammengeballt wäre. Wir ſehen es in den anderen einfachen Naturerſcheinungen: das Feſte ſtrebt, ſei es durch Schmelzen oder durch Auflöſung, nach Flüſſigkeit, wo allein ſeine chemiſchen Kräfte frei werden: Starrheit iſt ihre Gefangenſchaft, in der ſie von der Kälte gehalten werden. Das Flüſſige ſtrebt nach Dunſtgeſtalt, in welche es, ſobald es nur von allem Druck befreit iſt, ſogleich übergeht. Kein Körper iſt ohne Verwandtſchaft, d. i. ohne Streben, oder ohne Sucht und Begier, wie Jakob Böhme ſagen würde. Die Elektricität pflanzt ihre innere Selbſtentzweiung ins Unendliche fort, wenn gleich die Maſſe des Erdballs die Wirkung verſchlingt. Der Galvanismus iſt, ſo lange die Säule lebt, ebenfalls ein zwecklos unaufhörlich erneuerter Akt der Selbſtentzweiung und Verſöhnung. Eben ein ſolches raſtloſes, nimmer befriedigtes Streben iſt das Daſeyn der Pflanze, ein unaufhörliches Treiben, durch immer höher geſteigerte Formen, bis der Endpunkt, das Saamenkorn, wieder der Anfangspunkt wird: dies ins Unendliche wiederholt: nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt. Zugleich werden wir uns aus dem zweiten Buch erinnern, daß überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organiſchen Formen einander die Materie ſtreitig machen, an der ſie hervortreten wollen, indem Jedes nur beſitzt was es dem Andern entriſſen hat, und ſo ein ſteter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird, aus welchem eben hauptſächlich der Widerſtand hervorgeht, durch welchen jenes, das innerſte Weſen jedes Dinges ausmachende

Streben überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch von seinem Wesen nicht lassen kann, sich durchquält, bis diese Erscheinung untergeht, wo dann andere ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen.

Wir haben längst dieses den Kern und das Ansich jedes Dinges ausmachende Streben als das selbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es sich am deutlichsten, am Lichte des vollesten Bewußtseyns manifestirt, Wille heißt. Wir nennen dann seine Hemmung durch ein Hinderniß, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, Leiden; hingegen sein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlseyn, Glück. Wir können diese Benennungen auch auf jene, dem Grade nach schwächern, dem Wesen nach identischen Erscheinungen der erkenntnißlosen Welt übertragen. Diese sehen wir alsdann in steten Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maaß und Ziel des Leidens.

Was wir aber so nur mit geschärfter Aufmerksamkeit und mit Anstrengung in der erkenntnißlosen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Thierheit, dessen stetes Leiden leicht nachzuweisen ist. Wir wollen aber, ohne auf dieser Zwischenstufe zu verweilen, uns dahin wenden, wo, von der hellsten Erkenntniß beleuchtet, Alles aufs deutlichste hervortritt, im Leben des Menschen. Denn wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz: ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Thieren, den Infusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt: erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbelthiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maaße also, wie die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtseyn sich steigert, wächst auch die Quaal, welche folglich

ihren höchsten Grad im Menschen erreicht, und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. In diesem Sinne, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntniß überhaupt, nicht auf das bloße abstrakte Wissen, verstehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Koheleth: Qui auget scientiam, auget et dolorem. — Dieses genaue Verhältniß zwischen dem Grade des Bewußtseyns und dem des Leidens hat durch eine anschauliche und augenfällige Darstellung überaus schön in einer Zeichnung ausgedrückt jener philosophische Maler, oder malende Philosoph, Tischbein. Die obere Hälfte seines Blattes stellt Weiber dar, denen ihre Kinder entführt werden, und die, in verschiedenen Gruppen und Stellungen, den tiefen mütterlichen Schmerz, Angst, Verzweiflung, mannigfaltig ausdrücken; die untere Hälfte des Blattes zeigt, in ganz gleicher Anordnung und Gruppirung, Schaafe, denen die Lämmer weggenommen werden: so daß jedem menschlichen Kopf, jeder menschlichen Stellung der obern Blatthälfte, da unten ein thierisches Analogon entspricht und man nun deutlich sieht, wie sich der im dumpfen thierischen Bewußtseyn mögliche Schmerz verhält zu der gewaltigen Quaal, welche erst durch die Deutlichkeit der Erkenntniß, die Klarheit des Bewußtseyns, möglich ward.

Wir wollen dieserwegen im menschlichen Daseyn das innere und wesentliche Schicksal des Willens betrachten. Jeder wird leicht im Leben des Thieres das Nämliche, nur schwächer, in verschiedenen Graden ausgedrückt wiederfinden und zur Genüge auch an der leidenden Thierheit sich überzeugen können, wie wesentlich alles Leben Leiden ist.

§. 57.

Auf jeder Stufe, welche die Erkenntniß beleuchtet, erscheint sich der Wille als Individuum. Im unendlichen Raum und unendlicher Zeit findet das menschliche Individuum sich als endliche, folglich als eine gegen Jene verschwindende Größe, in sie hineingeworfen und hat, wegen ihrer Unbegränztheit, immer nur ein relatives, nie ein absolutes Wann und Wo seines Daseyns: denn sein Ort und seine Dauer sind endliche Theile eines Un-

endlichen und Gränzenlosen. — Sein eigentliches Daseyn ist nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein steter Uebergang in den Tod, ein stetes Sterben ist; da sein vergangenes Leben, abgesehen von dessen etwanigen Folgen für die Gegenwart, wie auch von dem Zeugniß über seinen Willen, das darin abgedrückt ist, schon völlig abgethan, gestorben und nichts mehr ist: daher auch es ihm vernünftigerweise gleichgültig seyn muß, ob der Inhalt jener Vergangenheit Quaalen oder Genüsse waren. Die Gegenwart aber wird beständig unter seinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft ist ganz ungewiß und immer kurz. So ist sein Daseyn, schon von der formellen Seite allein betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit, ein stetes Sterben. Sehen wir es nun aber auch von der physischen Seite an; so ist offenbar, daß wie bekanntlich unser Gehen nur ein stets gehemmtes Fallen ist, das Leben unseres Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod ist: endlich ist eben so die Regsamkeit unseres Geistes eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile. Jeder Athemzug wehrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größeren Zwischenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. s. w. Zuletzt muß er siegen: denn ihm sind wir schon durch die Geburt anheimgefallen, und er spielt nur eine Weile mit seiner Beute, bevor er sie verschlingt. Wir setzen indessen unser Leben mit großem Antheil und vieler Sorgfalt fort, so lange als möglich, wie man eine Seifenblase so lange und so groß als möglich aufbläst, wiewohl mit der festen Gewißheit, daß sie platzen wird.

Sahen wir schon in der erkenntnißlosen Natur das innere Wesen derselben als ein beständiges Streben, ohne Ziel und ohne Rast; so tritt uns bei der Betrachtung des Thieres und des Menschen dieses noch viel deutlicher entgegen. Wollen und Streben ist sein ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durst gänzlich zu vergleichen. Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und

Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Daseyn selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind. Dieses hat sich sehr seltsam auch dadurch aussprechen müssen, daß, nachdem der Mensch alle Leiden und Quaalen in die Hölle versetzt hatte, für den Himmel nun nichts übrig blieb, als eben Langeweile.

Das stete Streben aber, welches das Wesen jeder Erscheinung des Willens ausmacht, erhält auf den höheren Stufen der Objektivation seine erste und allgemeinste Grundlage dadurch, daß hier der Wille sich erscheint als ein lebendiger Leib, mit dem eisernen Gebot, ihn zu nähren: und was diesem Gebote die Kraft giebt, ist eben, daß dieser Leib nichts Anderes, als der objektivirte Wille zum Leben selbst ist. Der Mensch, als die vollkommenste Objektivation jenes Willens, ist demgemäß auch das bedürftigste unter allen Wesen: er ist konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch, ist ein Konkrement von tausend Bedürfnissen. Mit diesen steht er auf der Erde, sich selber überlassen, über Alles in Ungewißheit, nur nicht über seine Bedürftigkeit und seine Noth: demgemäß füllt die Sorge für die Erhaltung jenes Daseyns, unter so schweren, sich jeden Tag von Neuem meldenden Forderungen, in der Regel, das ganze Menschenleben aus. An sie knüpft sich sodann unmittelbar die zweite Auforderung, die der Fortpflanzung des Geschlechts. Zugleich bedrohen ihn von allen Seiten die verschiedenartigsten Gefahren, denen zu entgehen es beständiger Wachsamkeit bedarf. Mit behutsamem Schritt und ängstlichem Umherspähen verfolgt er seinen Weg, denn tausend Zufälle und tausend Feinde lauern ihm auf. So ging er in der Wildniß, und so geht er im civilisirten Leben; es giebt für ihn keine Sicherheit:

> Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
> Degitur hocc' aevi, quodcunque est!
>
> *Lucr.*, II, 15.

Das Leben der Allermeisten ist auch nur ein steter Kampf um diese Existenz selbst, mit der Gewißheit ihn zuletzt zu verlieren. Was sie aber in diesem so mühsäligen Kampfe ausdauern läßt, ist nicht sowohl die Liebe zum Leben, als die Furcht vor dem

Tode, der jedoch als unausweichbar im Hintergrunde steht und jeden Augenblick herantreten kann. — Das Leben selbst ist ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Mensch mit der größten Behutsamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß, wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anstrengung und Kunst sich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja gerade auf ihn zusteuert, dem Tode: dieser ist das endliche Ziel der mühsäligen Fahrt und für ihn schlimmer als alle Klippen, denen er auswich.

Nun ist es aber sogleich sehr bemerkenswerth, daß einerseits die Leiden und Quaalen des Lebens leicht so anwachsen können, daß selbst der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben besteht, wünschenswerth wird und man freiwillig zu ihm eilt; und andererseits wieder, daß sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. Was alle Lebenden beschäftigt und in Bewegung erhält, ist das Streben nach Daseyn. Mit dem Daseyn aber, wenn es ihnen gesichert ist, wissen sie nichts anzufangen: daher ist das Zweite, was sie in Bewegung setzt, das Streben, die Last des Daseyns los zu werden, es unfühlbar zu machen, „die Zeit zu tödten", d. h. der Langenweile zu entgehen. Demgemäß sehen wir, daß fast alle vor Noth und Sorgen geborgene Menschen, nachdem sie nun endlich alle anderen Lasten abgewälzt haben, jetzt sich selbst zur Last sind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, also jeden Abzug von eben jenem Leben, zu dessen möglichst langer Erhaltung sie bis dahin alle Kräfte aufboten. Die Langeweile aber ist nichts weniger, als ein gering zu achtendes Uebel: sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht. Sie macht, daß Wesen, welche einander so wenig lieben, wie die Menschen, doch so sehr einander suchen, und wird dadurch die Quelle der Geselligkeit. Auch werden überall gegen sie, wie gegen andere allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit; weil dieses Uebel, so gut als sein entgegengesetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menschen zu den größten Zügellosigkeiten treiben kann: panem et Circenses braucht das Volk. Das strenge Philadelphische Pönitenziarsystem macht, mittelst Einsamkeit und

Unthätigkeit, bloß die Langeweile zum Strafwerkzeug: und es ist ein so fürchterliches, daß es schon die Züchtlinge zum Selbstmord geführt hat. Wie die Noth die beständige Geissel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben ist sie durch den Sonntag, wie die Noth durch die sechs Wochentage repräsentirt.

Zwischen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert bald Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist, wie gegen die Noth. — Daß Wunsch und Befriedigung sich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwischenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches Beide geben, zum geringsten Maaße und macht den glücklichsten Lebenslauf aus. Denn Das, was man sonst den schönsten Theil, die reinsten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem realen Daseyn heraushebt und uns in antheilslose Zuschauer desselben verwandelt, also das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunst, dies ist, weil es schon seltene Anlagen erfordert, nur höchst Wenigen und diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt: und dann macht eben diese Wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich, als die Stumpferen je empfinden können, und stellt sie überdies einsam unter merklich von ihnen verschiedene Wesen: wodurch sich denn auch Dieses ausgleicht. Dem bei weitem größten Theile der Menschen aber sind die rein intellektuellen Genüsse nicht zugänglich; der Freude, die im reinen Erkennen liegt, sind sie fast ganz unfähig: sie sind gänzlich auf das Wollen verwiesen. Wenn daher irgend etwas ihnen Antheil abgewinnen, ihnen *interessant* seyn soll, so muß es (dies liegt auch schon in der Wortbedeutung) irgendwie ihren *Willen* anregen, sei es auch nur durch eine ferne und nur in der Möglichkeit liegende Beziehung auf ihn; er darf aber nie ganz aus dem Spiele bleiben, weil ihr Daseyn bei Weitem mehr im Wollen als im Erkennen liegt: Aktion und Reaktion ist ihr einziges Element. Die naiven Aeußerungen dieser Beschaffenheit

kann man aus Kleinigkeiten und alltäglichen Erſcheinungen abnehmen: ſo z. B. ſchreiben ſie an ſehenswerthen Orten, die ſie beſuchen, ihre Namen hin, um ſo zu reagiren, um auf den Ort zu wirken, da er nicht auf ſie wirkte: ferner können ſie nicht leicht ein fremdes, ſeltenes Thier bloß betrachten, ſondern müſſen es reizen, necken, mit ihm ſpielen, um nur Aktion und Reaktion zu empfinden; ganz beſonders aber zeigt jenes Bedürfniß der Willensanregung ſich an der Erfindung und Erhaltung des Kartenſpieles, welches recht eigentlich der Ausdruck der kläglichen Seite der Menſchheit iſt.

Aber was auch Natur, was auch das Glück gethan haben mag; wer man auch ſei, und was man auch beſitze; der dem Leben weſentliche Schmerz läßt ſich nicht abwälzen:

Πηλειδης δ' ωμωξεν, ιδων εις ουρανον ευρυν.
(Pelides autem ejulavit, intuitus in coelum latum.)

Und wieder:

Ζηνος μεν παις ηα Κρονιονος, αυταρ οιζυν
Ειχον απειρεσιην.
(Jovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam
Habebam infinitam.)

Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leiſten nichts weiter, als daß es ſeine Geſtalt verändert. Dieſe iſt urſprünglich Mangel, Noth, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Iſt es, was ſehr ſchwer hält, geglückt, den Schmerz in dieſer Geſtalt zu verdrängen, ſo ſtellt er ſogleich ſich in tauſend anderen ein, abwechſelnd nach Alter und Umſtänden, als Geſchlechtstrieb, leidenſchaftliche Liebe, Eiferſucht, Neid, Haß, Angſt, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit u. ſ. w. u. ſ. w. Kann er endlich in keiner andern Geſtalt Eingang finden, ſo kommt er im traurigen, grauen Gewand des Ueberdruſſes und der Langenweile, gegen welche dann mancherlei verſucht wird. Gelingt es endlich dieſe zu verſcheuchen, ſo wird es ſchwerlich geſchehen, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Geſtalten wieder einzulaſſen und ſo den Tanz von vorne zu beginnen; denn zwiſchen Schmerz und Langerweile wird jedes Menſchenleben hin und her geworfen. So niederſchlagend dieſe Betrachtung iſt, ſo will ich doch nebenher auf eine Seite derſelben aufmerkſam machen, aus der ſich ein Troſt ſchöpfen, ja

vielleicht gar eine Stoiſche Gleichgültigkeit gegen das vorhandene eigene Uebel erlangen läßt. Denn unſere Ungeduld über dieſes entſteht großentheils daraus, daß wir es als zufällig erkennen, als herbeigeführt durch eine Kette von Urſachen, die leicht anders ſeyn könnte. Denn über die unmittelbar nothwendigen und ganz allgemeinen Uebel, z. B. Nothwendigkeit des Alters und des Todes und vieler täglichen Unbequemlichkeiten, pflegen wir uns nicht zu betrüben. Es iſt vielmehr die Betrachtung der Zufälligkeit der Umſtände, die gerade auf uns ein Leiden brachten, was dieſem den Stachel giebt. Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als ſolcher dem Leben weſentlich und unausweichbar iſt, und nichts weiter als ſeine bloße Geſtalt, die Form unter der er ſich darſtellt, vom Zufall abhängt, daß alſo unſer gegenwärtiges Leiden eine Stelle ausfüllt, in welche, ohne daſſelbe, ſogleich ein anderes träte, das jetzt von jenem ausgeſchloſſen wird, daß demnach, im Weſentlichen, das Schickſal uns wenig anhaben kann; ſo könnte eine ſolche Reflexion, wenn ſie zur lebendigen Ueberzeugung würde, einen bedeutenden Grad Stoiſchen Gleichmuths herbeiführen und die ängſtliche Beſorgniß um das eigene Wohl ſehr vermindern. In der That aber mag eine ſo viel vermögende Herrſchaft der Vernunft über das unmittelbar gefühlte Leiden ſelten oder nie ſich finden.

Uebrigens könnte man durch jene Betrachtung über die Unvermeidlichkeit des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den andern und das Herbeiziehen des neuen durch den Austritt des vorigen, ſogar auf die paradoxe, aber nicht ungereimte Hypotheſe geleitet werden, daß in jedem Individuum das Maaß des ihm weſentlichen Schmerzes durch ſeine Natur ein für alle Mal beſtimmt wäre, welches Maaß weder leer bleiben, noch überfüllt werden könnte, wie ſehr auch die Form des Leidens wechſeln mag. Sein Leiden und Wohlſeyn wäre demnach gar nicht von außen, ſondern eben nur durch jenes Maaß, jene Anlage, beſtimmt, welche zwar durch das phyſiſche Befinden einige Ab- und Zunahme zu verſchiedenen Zeiten erfahren möchte, im Ganzen aber doch die ſelbe bliebe und nichts Anderes wäre, als was man ſein Temperament nennt, oder genauer, der Grad in welchem er, wie Platon es im erſten Buch der Republik ausdrückt, ευκολος oder δυσκολος, d. i. leichten oder ſchweren Sinnes wäre.

— Für dieſe Hypotheſe ſpricht nicht nur die bekannte Erfahrung, daß große Leiden alle kleineren gänzlich unfühlbar machen, und umgekehrt, bei Abweſenheit großer Leiden, ſelbſt die kleinſten Unannehmlichkeiten uns quälen und verſtimmen; ſondern die Erfahrung lehrt auch, daß, wenn ein großes Unglück, bei deſſen bloßem Gedanken wir ſchauderten, nun wirklich eingetreten iſt, dennoch unſere Stimmung, ſobald wir den erſten Schmerz überſtanden haben, im Ganzen ziemlich unverändert daſteht; und auch umgekehrt, daß nach dem Eintritt eines lang erſehnten Glückes, wir uns im Ganzen und anhaltend nicht merklich wohler und behaglicher fühlen als vorher. Bloß der Augenblick des Eintritts jener Veränderungen bewegt uns ungewöhnlich ſtark als tiefer Jammer, oder lauter Jubel; aber beide verſchwinden bald, weil ſie auf Täuſchung beruhten. Denn ſie entſtehen nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, ſondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin anticipirt wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten ſie ſo abnorm erhöht werden, folglich nicht auf die Dauer. — Für die aufgeſtellte Hypotheſe, der zufolge, wie im Erkennen, ſo auch im Gefühl des Leidens oder Wohlſeyns ein ſehr großer Theil ſubjektiv und a priori beſtimmt wäre, können noch als Belege die Bemerkungen angeführt werden, daß der menſchliche Frohſinn, oder Trübſinn, augenſcheinlich nicht durch äußere Umſtände, durch Reichthum oder Stand, beſtimmt wird; da wir wenigſtens ebenſo viele frohe Geſichter unter den Armen, als unter den Reichen antreffen: ferner, daß die Motive, auf welche der Selbſtmord erfolgt, ſo höchſt verſchieden ſind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrſcheinlichkeit, bei jedem Charakter, herbeizuführen, und wenige, die ſo klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn ſchon veranlaßt hätten. Wenn nun gleich der Grad unſerer Heiterkeit oder Traurigkeit nicht zu allen Zeiten der ſelbe iſt; ſo werden wir, dieſer Anſicht zufolge, es nicht dem Wechſel äußerer Umſtände, ſondern dem des innern Zuſtandes, des phyſiſchen Befindens, zuſchreiben. Denn, wann eine wirkliche, wiewohl immer nur temporäre, Steigerung unſerer Heiterkeit, ſelbſt bis zur Freudigkeit, eintritt; ſo pflegt ſie ohne allen äußern Anlaß ſich einzufinden. Zwar ſehen wir oft unſern Schmerz nur aus einem

bestimmten äußern Verhältniß hervorgehen, und sind sichtbarlich nur durch dieses gedrückt und betrübt: wir glauben dann, daß wenn nur dieses gehoben wäre, die größte Zufriedenheit eintreten müßte. Allein dies ist Täuschung. Das Maaß unseres Schmerzes und Wohlseyns im Ganzen ist, nach unserer Hypothese, für jeden Zeitpunkt subjektiv bestimmt, und in Beziehung auf dasselbe ist jenes äußere Motiv zur Betrübniß nur was für den Leib ein Vesikatorium, zu dem sich alle, sonst vertheilten bösen Säfte hinziehen. Der in unserm Wesen, für diese Zeitperiode, begründete und daher unabwälzbare Schmerz wäre, ohne jene bestimmte äußere Ursache des Leidens, an hundert Punkten vertheilt und erschiene in Gestalt von hundert kleinen Verdrießlichkeiten und Grillen über Dinge, die wir jetzt ganz übersehen, weil unsere Kapacität für den Schmerz schon durch jenes Hauptübel ausgefüllt ist, welches alles sonst zerstreute Leiden auf einen Punkt koncentrirt hat. Diesem entspricht auch die Beobachtung, daß, wenn eine große, uns beklemmende Besorgniß endlich, durch den glücklichen Ausgang, uns von der Brust gehoben wird, alsbald an ihre Stelle eine andere tritt, deren ganzer Stoff schon vorher da war, jedoch nicht als Sorge ins Bewußtseyn kommen konnte, weil dieses keine Kapacität dafür übrig hatte, weshalb dieser Sorgestoff bloß als dunkle unbemerkte Nebelgestalt an dessen Horizonts äußerstem Ende stehen blieb. Jetzt aber, da Platz geworden, tritt sogleich dieser fertige Stoff heran und nimmt den Thron der herrschenden (πρυτανευουσα) Besorgniß des Tages ein: wenn er nun auch, der Materie nach, sehr viel leichter ist, als der Stoff jener verschwundenen Besorgniß; so weiß er doch sich so aufzublähen, daß er ihr an scheinbarer Größe gleichkommt und so als Hauptbesorgniß des Tages den Thron vollkommen ausfüllt.

Unmäßige Freude und sehr heftiger Schmerz finden sich immer nur in der selben Person ein: denn beide bedingen sich wechselseitig und sind auch gemeinschaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geistes bedingt. Beide werden, wie wir so eben fanden, nicht durch das rein Gegenwärtige, sondern durch Antizipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben wesentlich ist und auch seinem Grade nach durch die Natur des Subjekts bestimmt ist, daher plötzliche Veränderungen, weil sie immer äußere sind, seinen Grad eigentlich nicht ändern können; so liegt

dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrthum und Wahn zum Grunde: folglich ließen jene beiden Ueberſpannungen des Gemüths ſich durch Einſicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exultatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn, etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen iſt, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden, ſich ſtets neu gebärenden Wünſche, oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieſer Art muß man ſpäter unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wann er verſchwindet, mit ebenſo bittern Schmerzen bezahlen, als ſein Eintritt Freude verurſachte. Er gleicht inſofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herab kann; daher man ſie vermeiden ſollte: und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz iſt eben nur der Fall von ſo einer Höhe, das Verſchwinden eines ſolchen Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über ſich vermöchte, die Dinge ſtets im Ganzen und in ihrem Zuſammenhang völlig klar zu überſehen und ſich ſtandhaft zu hüten, ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünſchte, daß ſie hätten. Die Stoiſche Ethik ging hauptſächlich darauf aus, das Gemüth von allem ſolchen Wahn und deſſen Folgen zu befreien, und ihm ſtatt deſſen unerſchütterlichen Gleichmuth zu geben. Von dieſer Einſicht iſt Horatius erfüllt, in der bekannten Ode:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia. —

Meiſtens aber verſchließen wir uns der, einer bittern Arzenei zu vergleichenden Erkenntniß, daß das Leiden dem Leben weſentlich iſt und daher nicht von außen auf uns einſtrömt, ſondern Jeder die unverſiegbare Quelle deſſelben in ſeinem eigenen Innern herumträgt. Wir ſuchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz ſtets eine äußere einzelne Urſache, gleichſam einen Vorwand; wie der Freie ſich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn unermüdlich ſtreben wir von Wunſch zu Wunſch, und wenn gleich jede erlangte Befriedigung, ſoviel ſie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, ſondern meiſtens bald als beſchämender Irrthum daſteht, ſehen wir doch nicht ein, daß wir

mit dem Faß der Danaiden schöpfen; sondern eilen zu immer neuen Wünschen:

> Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
> Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
> Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes. (*Lucr.* III, 1095.)

So geht es denn entweder ins Unendliche, oder, was seltener ist und schon eine gewisse Kraft des Charakters voraussetzt, bis wir auf einen Wunsch treffen, der nicht erfüllt und doch nicht aufgegeben werden kann: dann haben wir gleichsam was wir suchten, nämlich etwas, das wir jeden Augenblick, statt unseres eigenen Wesens, als die Quelle unserer Leiden anklagen können, und wodurch wir nun mit unserm Schicksal entzweit, dafür aber mit unserer Existenz versöhnt werden, indem die Erkenntniß sich wieder entfernt, daß dieser Existenz selbst das Leiden wesentlich und wahre Befriedigung unmöglich sei. Die Folge dieser letzten Entwickelungsart ist eine etwas melancholische Stimmung, das beständige Tragen eines einzigen, großen Schmerzes und daraus entstehende Geringschätzung aller kleineren Leiden oder Freuden; folglich eine schon würdigere Erscheinung, als das stete Haschen nach immer anderen Truggestalten, welches viel gewöhnlicher ist.

§. 58.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muß immer die Befriedigung eines Wunsches seyn. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr seyn, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth: denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden, sondern auch jeder Wunsch, dessen Importunität unsere Ruhe stört, ja sogar auch die ertödtende Langeweile, die uns das Daseyn zur Last macht. — Nun aber ist es so schwer, irgend etwas zu erreichen und durchzusetzen: jedem Vorhaben stehen Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen sich die

Hinderniſſe. Wann aber endlich Alles überwunden und erlangt iſt, ſo kann doch nie etwas Anderes gewonnen ſeyn, als daß man von irgend einem Leiden, oder einem Wunſche, befreit iſt, folglich nur ſich ſo befindet, wie vor deſſen Eintritt. — Unmittelbar gegeben iſt uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei ſeinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vortheile, die wir wirklich beſitzen, gar nicht recht inne werden, noch ſie ſchätzen, ſondern nicht anders meynen, als eben es müſſe ſo ſeyn: denn ſie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erſt nachdem wir ſie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden iſt das Poſitive, ſich unmittelbar Ankündigende. Daher auch freut uns die Erinnerung überſtandener Noth, Krankheit, Mangel u. dgl., weil ſolche das einzige Mittel die gegenwärtigen Güter zu genießen iſt. Auch iſt nicht zu leugnen, daß in dieſer Hinſicht und auf dieſem Standpunkt des Egoismus, der die Form des Lebenwollens iſt, der Anblick oder die Schilderung fremder Leiden uns auf eben jenem Wege Befriedigung und Genuß giebt, wie es Lukretius ſchön und offenherzig ausſpricht, im Anfang des zweiten Buches:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Jedoch wird ſich uns weiterhin zeigen, daß dieſe Art der Freude, durch ſo vermittelte Erkenntniß ſeines Wohlſeyns, der Quelle der eigentlichen poſitiven Bosheit ſehr nahe liegt.

Daß alles Glück nur negativer, nicht poſitiver Natur iſt, daß es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung ſeyn kann, ſondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlöſt, auf welchen entweder ein neuer Schmerz, oder auch languor, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß; dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Weſens der Welt und des Lebens, in der Kunſt, beſonders in der Poeſie. Jede epiſche, oder dramatiſche Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende und

vollendete Glück selbst darstellen. Sie führt ihren Helden durch tausend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel: sobald es erreicht ist, läßt sie schnell den Vorhang fallen. Denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig, als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte, auch ihn nur geneckt hatte, und er nach dessen Erreichung nicht besser daran war, als zuvor. Weil ein ächtes, bleibendes Glück nicht möglich ist, kann es kein Gegenstand der Kunst seyn. Zwar ist der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines solchen: allein man sieht auch, daß das Idyll als solches sich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder episch, und ist dann nur ein sehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Bestrebungen zusammengesetzt: dies ist der häufigste Fall; oder aber es wird zur bloß beschreibenden Poesie, schildert die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der That das einzige reine Glück ist, dem weder Leiden noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt: nur kann dieses Glück nicht das ganze Leben füllen, sondern bloß Augenblicke desselben. — Was wir in der Poesie sehen, finden wir in der Musik wieder, in deren Melodie wir ja die allgemein ausgedrückte innerste Geschichte des sich selbst bewußten Willens, das geheimste Leben, Sehnen, Leiden und Freuen, das Ebben und Fluthen des menschlichen Herzens wiedererkannt haben. Die Melodie ist immer ein Abweichen vom Grundton, durch tausend wunderliche Irrgänge, bis zur schmerzlichsten Dissonanz, darauf sie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt, mit welchem aber nachher weiter nichts mehr zu machen ist und dessen längeres Anhalten nur lästige und nichtssagende Monotonie wäre, der Langenweile entsprechend.

Alles was diese Betrachtungen deutlich machen sollten, die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glückes findet seine Erklärung in Dem, was am Schlusse des zweiten Buches gezeigt ist: daß nämlich der Wille, dessen Objektivation das Menschenleben wie jede Erscheinung ist, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende ist. Das Gepräge dieser Endlosigkeit finden wir auch allen Theilen seiner gesammten Erscheinung

aufgedrückt, von der allgemeinsten Form dieser, der Zeit und dem Raum ohne Ende an, bis zur vollendetesten aller Erscheinungen, dem Leben und Streben des Menschen. — Man kann drei Extreme des Menschenlebens theoretisch annehmen und sie als Elemente des wirklichen Menschenlebens betrachten. Erstlich, das gewaltige Wollen, die großen Leidenschaften (Radscha-Guna). Es tritt hervor in den großen historischen Charakteren; es ist geschildert im Epos und Drama: es kann sich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen, denn die Größe der Objekte mißt sich hier nur nach dem Grade, in welchem sie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußeren Verhältnissen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffassen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntniß vom Dienste des Willens: das Leben des Genius (Satwa-Guna). Endlich drittens, die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntniß, leeres Sehnen, lebenerstarrende Langeweile (Tama-Guna). Das Leben des Individuums, weit entfernt in einem dieser Extreme zu verharren, berührt sie nur selten, und ist meistens nur ein schwaches und schwankendes Annähern zu dieser oder jener Seite, ein dürftiges Wollen kleinlicher Objekte, stets wiederkehrend und so der Langenweile entrinnend. — Es ist wirklich unglaublich, wie nichtssagend und bedeutungsleer, von außen gesehen, und wie dumpf und besinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfließt. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wissen warum; und jedes Mal, daß ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs Neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen. — Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen läßt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen. Dennoch, und hier liegt

die bedenkliche Seite des Lebens, muß jedes dieser flüchtigen Gebilde, dieser schaalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bittern Tode bezahlt werden. Darum macht uns der Anblick eines Leichnams so plötzlich ernst.

Das Leben jedes Einzelnen ist, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen übersieht und nur die bedeutsamsten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im Einzelnen durchgegangen, hat es den Charakter des Lustspiels. Denn das Treiben und die Plage des Tages, die rastlose Neckerei des Augenblicks, das Wünschen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde, mittelst des stets auf Schabernack bedachten Zufalls, sind lauter Komödienscenen. Aber die nie erfüllten Wünsche, das vereitelte Streben, die vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unsäligen Irrthümer des ganzen Lebens, mit dem steigenden Leiden und Tode am Schlusse, geben immer ein Trauerspiel. So muß, als ob das Schicksal zum Jammer unseres Daseyns noch den Spott fügen gewollt, unser Leben alle Wehen des Trauerspiels enthalten, und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragischer Personen behaupten können, sondern, im breiten Detail des Lebens, unumgänglich läppische Lustspielcharaktere seyn.

So sehr nun aber auch große und kleine Plagen jedes Menschenleben füllen und in steter Unruhe und Bewegung erhalten, so vermögen sie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geistes, das Leere und Schaale des Daseyns zu verdecken, oder die Langeweile auszuschließen, die immer bereit ist jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus ist es entstanden, daß der menschliche Geist, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmernissen und Beschäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, sich in der Gestalt von tausend verschiedenen Superstitionen noch eine imaginäre Welt schafft, mit dieser sich dann auf alle Weise zu thun macht und Zeit und Kräfte an ihr verschwendet, sobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich ist. Dieses ist daher auch ursprünglich am meisten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsstriches und Bodens das Leben leicht macht, vor allen

bei den Hindus, dann bei den Griechen, Römern, und später bei den Italiänern, Spaniern u. s. w. — Dämonen, Götter und Heilige schafft sich der Mensch nach seinem eigenen Bilde; diesen müssen dann unabläßig Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Lösung, Wallfahrten, Begrüßungen, Schmückung der Bilder u. s. w. dargebracht werden. Ihr Dienst verwebt sich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt diese: jedes Ereigniß des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Wesen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beständig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuschung, oft interessanter, als der mit wirklichen Wesen. Er ist der Ausdruck und das Symptom der wirklichen Bedürftigkeit des Menschen, theils nach Hülfe und Beistand, und theils nach Beschäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem erstern Bedürfniß oft gerade entgegenarbeitet, indem, bei vorkommenden Unfällen und Gefahren, kostbare Zeit und Kräfte, statt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; so dient er dem zweiten Bedürfniß dafür desto besser, durch jene phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt: und dies ist der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superstitionen.

§. 59.

Haben wir nunmehr durch die allerallgemeinsten Betrachtungen, durch Untersuchung der ersten elementaren Grundzüge des Menschenlebens, uns insofern a priori überzeugt, daß dasselbe schon der ganzen Anlage nach, keiner wahren Glückäligkeit fähig, sondern wesentlich ein vielgestaltetes Leiden und ein durchweg unsäliger Zustand ist; so könnten wir jetzt diese Ueberzeugung viel lebhafter in uns erwecken, wenn wir, mehr a posteriori verfahrend, auf die bestimmteren Fälle eingehen, Bilder vor die Phantasie bringen und in Beispielen den namenlosen Jammer schildern wollten, den Erfahrung und Geschichte darbieten, wohin man auch blicken und in welcher Rücksicht man auch forschen mag. Allein das Kapitel würde ohne Ende seyn und uns von dem Standpunkt der Allgemeinheit entfernen, welcher der Philosophie wesentlich ist. Zudem könnte man leicht eine solche Schilderung für eine bloße Deklamation über das menschliche Elend,

wie ſie ſchon oft dageweſen iſt, halten und ſie als ſolche der Einſeitigkeit beſchuldigen, weil ſie von einzelnen Thatſachen ausgienge. Von ſolchem Vorwurf und Verdacht iſt daher unſere ganz kalte und philoſophiſche, vom Allgemeinen ausgehende und a priori geführte Nachweiſung des im Weſen des Lebens begründeten unumgänglichen Leidens frei. Die Beſtätigung a posteriori aber iſt überall leicht zu haben. Jeder, welcher aus den erſten Jugendträumen erwacht iſt, eigene und fremde Erfahrung beachtet, ſich im Leben, in der Geſchichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der großen Dichter umgeſehen hat, wird, wenn nicht irgend ein unauslöſchlich eingeprägtes Vorurtheil ſeine Urtheilskraft lähmt, wohl das Reſultat erkennen, daß dieſe Menſchenwelt das Reich des Zufalls und des Irrthums iſt, die unbarmherzig darin ſchalten, im Großen, wie im Kleinen, neben welchen aber noch Thorheit und Bosheit die Geißel ſchwingen: daher es kommt, daß jedes Beſſere nur mühſam ſich durchdrängt, das Edle und Weiſe ſehr ſelten zur Erſcheinung gelangt und Wirkſamkeit oder Gehör findet, aber das Abſurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeſchmackte im Reiche der Kunſt, das Böſe und Hinterliſtige im Reiche der Thaten, nur durch kurze Unterbrechungen geſtört, eigentlich die Herrſchaft behaupten; hingegen das Treffliche jeder Art immer nur eine Ausnahme, ein Fall aus Millionen iſt, daher auch, wenn es ſich in einem dauernden Werke kund gegeben, dieſes nachher, nachdem es den Groll ſeiner Zeitgenoſſen überlebt hat, iſolirt daſteht, aufbewahrt wird, gleich einem Meteorſtein, aus einer andern Ordnung der Dinge, als die hier herrſchende iſt, entſprungen. — Was aber das Leben des Einzelnen betrifft, ſo iſt jede Lebensgeſchichte eine Leidensgeſchichte: denn jeder Lebenslauf iſt, in der Regel, eine fortgeſetzte Reihe großer und kleiner Unfälle, die zwar jeder möglichſt verbirgt, weil er weiß, daß Andere ſelten Theilnahme oder Mitleid, faſt immer aber Befriedigung durch die Vorſtellung der Plagen, von denen ſie gerade jetzt verſchont ſind, dabei empfinden müſſen; — aber vielleicht wird nie ein Menſch, am Ende ſeines Lebens, wenn er beſonnen und zugleich aufrichtig iſt, wünſchen, es nochmals durchzumachen, ſondern, eher als das, viel lieber gänzliches Nichtſeyn erwählen. Der weſentliche Inhalt des weltberühmten Monologs

im „Hamlet" ist, wenn zusammengefaßt, dieser: Unser Zustand ist ein so elender, daß gänzliches Nichtseyn ihm entschieden vorzuziehen wäre. Wenn nun der Selbstmord uns dieses wirklich darböte, so daß die Alternative „Seyn oder Nichtseyn" im vollen Sinn des Wortes vorläge; dann wäre er unbedingt zu erwählen, als eine höchst wünschenswerthe Vollendung (a consumation devoutly to be wish'd). Allein in uns ist etwas, das uns sagt, dem sei nicht so; es sei damit nicht aus, der Tod sei keine absolute Vernichtung. — Imgleichen ist, was schon der Vater der Geschichte anführt *), auch wohl seitdem nicht widerlegt worden, daß nämlich kein Mensch existirt hat, der nicht mehr als ein Mal gewünscht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben. Danach möchte die so oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das Beste daran seyn. — Wenn man nun endlich noch Jedem die entsetzlichen Schmerzen und Quaalen, denen sein Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte; so würde ihn Grausen ergreifen: und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgische Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist. Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Hölle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt? Und doch ist es eine recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen als er an die Aufgabe kam, den Himmel und seine Freuden zu schildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor sich; weil eben unsere Welt gar keine Materialien zu so etwas darbietet. Daher blieb ihm nichts übrig, als, statt der Freuden des Paradieses, die Belehrung, die ihm dort von seinem Ahnherrn, seiner Beatrix und verschiedenen Heiligen ertheilt worden, uns wiederzugeben. Hieraus aber erhellt genugsam, welcher Art diese Welt ist. Freilich ist am Menschenleben, wie an jeder schlechten Waare, die Außenseite

*) Herodot, VII, 46.

mit falſchem Schimmer überzogen: immer verbirgt ſich was leidet; hingegen was Jeder an Prunk und Glanz erſchwingen kann, trägt er zur Schau, und je mehr ihm innere Zufriedenheit abgeht, deſto mehr wünſcht er, in der Meinung Anderer als ein Beglückter dazuſtehen: ſo weit geht die Thorheit, und die Meinung Anderer iſt ein Hauptziel des Strebens eines Jeden, obgleich die gänzliche Nichtigkeit deſſelben ſchon dadurch ſich ausdrückt, daß in faſt allen Sprachen Eitelkeit, vanitas, urſprünglich Leerheit und Nichtigkeit bedeutet. — Allein auch unter allem dieſen Blendwerk können die Quaalen des Lebens ſehr leicht ſo anwachſen, und es geſchieht ja täglich, daß der ſonſt über Alles gefürchtete Tod mit Begierde ergriffen wird. Ja, wenn das Schickſal ſeine ganze Tücke zeigen will, ſo kann ſelbſt dieſe Zuflucht dem Leidenden verſperrt und er, unter den Händen ergrimmter Feinde, grauſamen, langſamen Martern ohne Rettung hingegeben bleiben. Vergebens ruft dann der Gequälte ſeine Götter um Hülfe an: er bleibt ſeinem Schickſal ohne Gnade Preis gegeben. Dieſe Rettungsloſigkeit iſt aber eben nur der Spiegel der Unbezwinglichkeit ſeines Willens, deſſen Objektität ſeine Perſon iſt. — So wenig eine äußere Macht dieſen Willen ändern oder aufheben kann, ſo wenig kann auch irgend eine fremde Macht ihn von den Quaalen befreien, die aus dem Leben hervorgehen, welches die Erſcheinung jenes Willens iſt. Immer iſt der Menſch auf ſich ſelbſt zurückgewieſen, wie in jeder, ſo in der Hauptſache. Vergebens macht er ſich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erſchmeicheln was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Teſtament die Welt und den Menſchen zum Werk eines Gottes gemacht, ſo ſah das Neue Teſtament, um zu lehren, daß Heil und Erlöſung aus dem Jammer dieſer Welt nur von ihr ſelbſt ausgehen kann, ſich genöthigt, jenen Gott Menſch werden zu laſſen. Des Menſchen Wille iſt und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt. Saniaſſis, Märtyrer, Heilige jedes Glaubens und Namens, haben freiwillig und gern jede Marter erduldet, weil in ihnen der Wille zum Leben ſich aufgehoben hatte; dann aber war ſogar die langſame Zerſtörung ſeiner Erſcheinung ihnen willkommen. Doch ich will der fernern Darſtellung nicht vorgreifen. — Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht

etwan das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. — Man denke nur ja nicht etwan, daß die christliche Glaubenslehre dem Optimismus günstig sei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden *).

§. 60.

Nachdem wir nunmehr die beiden Auseinandersetzungen, deren Dazwischentreten nothwendig war, nämlich über die Freiheit des Willens an sich, zugleich mit der Nothwendigkeit seiner Erscheinung, sodann über sein Loos in der sein Wesen abspiegelnden Welt, auf deren Erkenntniß er sich zu bejahen oder zu verneinen hat, vollendet haben; können wir diese Bejahung und Verneinung selbst, die wir oben nur allgemein aussprachen und erklärten, jetzt zu größerer Deutlichkeit erheben, indem wir die Handlungsweisen, in welchen allein sie ihren Ausdruck finden, darstellen und ihrer innern Bedeutung nach betrachten.

Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniß gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Menschen im Allgemeinen ausfüllt. Da schon der Leib des Menschen die Objektität des Willens, wie er auf dieser Stufe und in diesem Individuo erscheint, ist; so ist sein in der Zeit sich entwickelndes Wollen gleichsam die Paraphrase des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und seiner Theile, ist eine andere Darstellungsweise desselben Dinges an sich, dessen Erscheinung auch schon der Leib ist. Daher können wir, statt Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche vom Daseyn des Leibes in seiner Gesundheit unzertrennlich sind, schon in ihm ihren Ausdruck haben und sich zurückführen lassen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Allein mittelbar erhalten hiedurch die verschieden-

*) Hiezu Kap. 46 des zweiten Bandes.

artigſten Motive Gewalt über den Willen und bringen die mannigfaltigſten Willensakte hervor. Jeder von dieſen iſt nur eine Probe, ein Exempel, des hier erſcheinenden Willens überhaupt: welcher Art dieſe Probe ſei, welche Geſtalt das Motiv habe und ihr mittheile, iſt nicht weſentlich; ſondern nur, daß überhaupt gewollt wird, und mit welchem Grade der Heftigkeit, iſt hier die Sache. Der Wille kann nur an den Motiven ſichtbar werden, wie das Auge nur am Lichte ſeine Sehkraft äußert. Das Motiv überhaupt ſteht vor dem Willen als vielgeſtaltiger Proteus: es verſpricht ſtets völlige Befriedigung, Löſchung des Willensdurſtes; iſt es aber erreicht, ſo ſteht es gleich in anderer Geſtalt da und bewegt in dieſer aufs Neue den Willen, immer ſeinem Grade der Heftigkeit und ſeinem Verhältniß zur Erkenntniß gemäß, die eben durch dieſe Proben und Exempel als empiriſcher Charakter offenbar werden.

Der Menſch findet, vom Eintritt ſeines Bewußtſeyns an, ſich als wollend, und in der Regel bleibt ſeine Erkenntniß in beſtändiger Beziehung zu ſeinem Willen. Er ſucht erſt die Objekte ſeines Wollens, dann die Mittel zu dieſen, vollſtändig kennen zu lernen. Jetzt weiß er, was er zu thun hat, und nach anderem Wiſſen ſtrebt er, in der Regel, nicht. Er handelt und treibt: das Bewußtſeyn, immer nach dem Ziele ſeines Wollens hinzuarbeiten, hält ihn aufrecht und thätig: ſein Denken betrifft die Wahl der Mittel. So iſt das Leben faſt aller Menſchen: ſie wollen, wiſſen was ſie wollen, ſtreben danach mit ſo vielem Gelingen, als ſie vor Verzweiflung, und ſo vielem Mißlingen, als ſie vor Langerweile und deren Folgen ſchützt. Daraus geht eine gewiſſe Heiterkeit, wenigſtens Gelaſſenheit hervor, an welcher Reichthum oder Armuth eigentlich nichts ändern: denn der Reiche und der Arme genießen nicht was ſie haben, da dies, wie gezeigt, nur negativ wirkt; ſondern was ſie durch ihr Treiben zu erlangen hoffen. Sie treiben vorwärts mit vielem Ernſt, ja mit wichtiger Miene: ſo treiben auch die Kinder ihr Spiel. — Es iſt immer eine Ausnahme, wenn ſo ein Lebenslauf eine Störung erleidet dadurch, daß aus einem vom Dienſte des Willens unabhängigen und auf das Weſen der Welt überhaupt gerichteten Erkennen, entweder die äſthetiſche Aufforderung zur Beſchaulichkeit, oder die ethiſche zur Entſagung hervorgeht. Die Meiſten jagt die Noth

durchs Leben, ohne sie zur Besinnung kommen zu lassen. Hingegen entzündet sich oft der Wille zu einem die Bejahung des Leibes weit übersteigenden Grade, welchen dann heftige Affekte und gewaltige Leidenschaften zeigen, in welchen das Individuum nicht bloß sein eigenes Daseyn bejaht, sondern das der übrigen verneint und aufzuheben sucht, wo es ihm im Wege steht.

Die Erhaltung des Leibes durch dessen eigene Kräfte ist ein so geringer Grad der Bejahung des Willens, daß, wenn es freiwillig bei ihm bliebe, wir annehmen könnten, mit dem Tode dieses Leibes sei auch der Wille erloschen, der in ihm erschien. Allein schon die Befriedigung des Geschlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Existenz, die eine so kurze Zeit füllt, hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums, in eine unbestimmte Zeit hinaus. Die Natur, immer wahr und konsequent, hier sogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsaktes vor uns dar. Das eigene Bewußtseyn, die Heftigkeit des Triebes, lehrt uns, daß in diesem Akt sich die entschiedenste Bejahung des Willens zum Leben, rein und ohne weitern Zusatz (etwan von Verneinung fremder Individuen) ausspricht; und nun in der Zeit und Kausalreihe, d. h. in der Natur, erscheint als Folge des Akts ein neues Leben: vor den Erzeuger stellt sich der Erzeugte, in der Erscheinung von jenem verschieden, aber an sich, oder der Idee nach, mit ihm identisch. Daher ist es dieser Akt, durch den die Geschlechter der Lebenden sich jedes zu einem Ganzen verbinden und als solches perpetuiren. Die Zeugung ist in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom, seiner entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben: in Beziehung auf den Erzeugten ist sie nicht etwan der Grund des Willens, der in ihm erscheint, da der Wille an sich weder Grund noch Folge kennt; sondern sie ist, wie alle Ursache, nur Gelegenheitsursache der Erscheinung dieses Willens zu dieser Zeit an diesem Ort. Als Ding an sich ist der Wille des Erzeugers und der des Erzeugten nicht verschieden; da nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich, dem principio individuationis unterworfen ist. Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darstellung eines neuen, ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs Neue

mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Schaam über das Zeugungsgeschäft. — Diese Ansicht ist mythisch dargestellt in dem Dogma der Christlichen Glaubenslehre, daß wir alle des Sündenfalles Adams (der offenbar nur die Befriedigung der Geschlechtslust ist) theilhaft und durch denselben des Leidens und des Todes schuldig sind. Jene Glaubenslehre geht hierin über die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menschen; deren Einheit, aus ihrem Zerfallen in unzählige Individuen, durch das alle zusammenhaltende Band der Zeugung wiederhergestellt wird. Diesem zufolge sieht sie jedes Individuum einerseits als identisch mit dem Adam, dem Repräsentanten der Bejahung des Lebens, an, und insofern als der Sünde (Erbsünde), dem Leiden und dem Tode anheimgefallen: andererseits zeigt ihr die Erkenntniß der Idee auch jedes Individuum als identisch mit dem Erlöser, dem Repräsentanten der Verneinung des Willens zum Leben, und insofern seiner Selbstaufopferung theilhaft, durch sein Verdienst erlöst, und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d. i. der Welt (Röm. 5, 12—21).

Eine andere mythische Darstellung unserer Ansicht von der Geschlechtsbefriedigung als der Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus, als einer erst dadurch konsummirten Anheimfallung an dasselbe, oder gleichsam als einer erneuerten Verschreibung an das Leben, ist der Griechische Mythos von der Proserpina, der die Rückkehr aus der Unterwelt noch möglich war, so lange sie die Früchte der Unterwelt nicht gekostet, die aber durch den Genuß des Granatapfels jener gänzlich anheimfällt. Aus Goethes unvergleichlicher Darstellung dieses Mythos spricht jener Sinn desselben sehr deutlich, besonders wann, sogleich nach dem Genuß des Granatapfels, plötzlich der unsichtbare Chor der Parzen einfällt:

„Du bist unser!
Nüchtern solltest wiederkehren:
Und der Biß des Apfels macht dich unser!"

Bemerkenswerth ist es, daß Klemens Alexandrinus (Strom., III, c. 15) die Sache durch das selbe Bild und den selben Ausdruck bezeichnet: Οἱ μεν ευνουχισαντες ἑαυτους απο

πασης ἁμαρτιας, δια την βασιλειαν των ουρανων, μακαριοι οὑτοι εισιν, οἱ του κοσμου νηστευοντες. (Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum coelorum, ii sunt beati, a mundo jejunantes.)

Als die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens bestätigt sich der Geschlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menschen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist. Selbsterhaltung ist sein erstes Streben, und sobald er für diese gesorgt hat, strebt er nur nach Fortpflanzung des Geschlechts: mehr kann er als bloß natürliches Wesen nicht anstreben. Auch die Natur, deren inneres Wesen der Wille zum Leben selbst ist, treibt mit aller ihrer Kraft den Menschen, wie das Thier, zur Fortpflanzung. Danach hat sie mit dem Individuum ihren Zweck erreicht und ist ganz gleichgültig gegen dessen Untergang, da ihr, als dem Willen zum Leben, nur an der Erhaltung der Gattung gelegen, das Individuum ihr nichts ist. — Weil im Geschlechtstrieb das innere Wesen der Natur, der Wille zum Leben, sich am stärksten ausspricht, sagten die alten Dichter und Philosophen — Hesiodos und Parmenides — sehr bedeutungsvoll, der Eros sei das Erste, das Schaffende, das Princip, aus dem alle Dinge hervorgiengen. (Man sehe Aristot. Metaph., I, 4.) Pherekydes hat gesagt: Εις ερωτα μεταβεβλησθαι τον Δια, μελλοντα δημιουργειν. (Jovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse.) Proclus ad Plat. Tim., l. III. — Eine ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes haben wir neuerlich erhalten von G. F. Schoemann, „De cupidine cosmogonico", 1852. Auch die Maja der Inder, deren Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt ist, wird durch amor paraphrasirt.

Die Genitalien sind viel mehr als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntniß unterworfen: ja, der Wille zeigt sich hier fast so unabhängig von der Erkenntniß, wie in den, auf Anlaß bloßer Reize, dem vegetativen Leben, der Reproduktion, dienenden Theilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnißlosen Natur. Denn die Zeugung ist nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduktion, gleichsam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Exkretion auf der zweiten Potenz

iſt. — Dieſem allen zufolge ſind die Genitalien der eigentliche Brennpunkt des Willens und folglich der entgegengeſetzte Pol des Gehirns, des Repräſentanten der Erkenntniß, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorſtellung. Jene ſind das lebenerhaltende, der Zeit endloſes Leben zuſichernde Princip; in welcher Eigenſchaft ſie bei den Griechen im Phallus, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden, welche alſo das Symbol der Bejahung des Willens ſind. Die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlöſung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt.

Wir haben ſchon am Anfang dieſes vierten Buches ausführlich betrachtet, wie der Wille zum Leben in der Bejahung ſein Verhältniß zum Tode anzuſehen hat, dieſer nämlich ihn nicht anſieht, weil er als etwas ſelbſt ſchon im Leben Begriffenes und dazu Gehöriges daſteht, dem ſein Gegenſatz, die Zeugung, völlig das Gleichgewicht hält und dem Willen zum Leben, trotz dem Tode des Individuums, auf alle Zeit das Leben ſichert und verbürgt; welches auszudrücken die Inder dem Todesgott Schiwa den Lingam zum Attribut gaben. Wir haben daſelbſt auch ausgeführt, wie der mit vollkommener Beſonnenheit auf dem Standpunkt entſchiedener Bejahung des Lebens Stehende dem Tode furchtlos entgegenſieht. Daher hier nichts mehr davon. Ohne klare Beſonnenheit ſtehen die meiſten Menſchen auf dieſem Standpunkt und bejahen fortdauernd das Leben. Als Spiegel dieſer Bejahung ſteht die Welt da, mit unzähligen Individuen in endloſer Zeit und endloſem Raum, und endloſem Leiden, zwiſchen Zeugung und Tod ohne Ende. — Es iſt hierüber jedoch von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben: denn der Wille führt das große Trauer- und Luſtſpiel auf eigene Koſten auf, und iſt auch ſein eigener Zuſchauer. Die Welt iſt gerade eine ſolche, weil der Wille, deſſen Erſcheinung ſie iſt, ein ſolcher iſt; weil er ſo will. Für die Leiden iſt die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf dieſe Erſcheinung ſich ſelbſt bejaht; und dieſe Bejahung iſt gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß er die Leiden trägt. Es eröffnet ſich uns ſchon hier ein Blick auf die ewige Gerechtigkeit, im Ganzen; wir werden ſie weiterhin näher und deutlicher auch im Einzelnen erkennen. Doch wird

zuvor noch von der zeitlichen oder menſchlichen Gerechtigkeit geredet werden müſſen *).

§. 61.

Wir erinnern uns aus dem zweiten Buch, daß in der ganzen Natur, auf allen Stufen der Objektivation des Willens, nothwendig ein beſtändiger Kampf zwiſchen den Individuen aller Gattungen war, und eben dadurch ſich ein innerer Widerſtreit des Willens zum Leben gegen ſich ſelbſt ausdrückte. Auf der höchſten Stufe der Objectivation wird, wie alles Andere, auch jenes Phänomen ſich in erhöhter Deutlichkeit darſtellen und ſich daher weiter entziffern laſſen. Zu dieſem Zweck wollen wir zunächſt dem Egoismus, als dem Ausgangspunkt alles Kampfes, in ſeiner Quelle nachſpüren.

Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch ſie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich iſt, das principium individuationis genannt. Sie ſind die weſentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entſproſſenen Erkenntniß. Daher wird überall der Wille ſich in der Vielheit von Individuen erſcheinen. Aber dieſe Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an ſich, ſondern nur ſeine Erſcheinungen: er iſt in jeder von dieſen ganz und ungetheilt vorhanden und erblickt um ſich herum das zahllos wiederholte Bild ſeines eigenen Weſens. Dieſes ſelbſt aber, alſo das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in ſeinem Innern. Daher will Jeder Alles für ſich, will Alles beſitzen, wenigſtens beherrſchen, und was ſich ihm widerſetzt, möchte er vernichten. Hiezu kommt, bei den erkennenden Weſen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieſes Träger der Welt iſt; d. h. daß die ganze Natur außer ihm, alſo auch alle übrigen Individuen, nur in ſeiner Vorſtellung exiſtiren, er ſich ihrer ſtets nur als ſeiner Vorſtellung, alſo bloß mittelbar und als eines von ſeinem eigenen Weſen und Daſeyn Abhängigen bewußt iſt; da mit ſeinem Bewußtſeyn ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Seyn und Nichtſeyn gleichbedeutend und ununterſcheidbar wird. Jedes erkennende Individuum iſt

*) Hiezu Kap. 45 des zweiten Bandes.

alſo in Wahrheit und findet ſich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Anſich der Welt ſelbſt, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorſtellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu ſchätzen iſt. Die immer und überall wahrhafte Natur ſelbſt giebt ihm, ſchon urſprünglich und unabhängig von aller Reflexion, dieſe Erkenntniß einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Beſtimmungen nun erklärt es ſich, daß jedes in der gränzenloſen Welt gänzlich verſchwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch ſich zum Mittelpunkt der Welt macht, ſeine eigene Exiſtenz und Wohlſeyn vor allem Andern berückſichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieſer aufzuopfern bereit iſt, bereit iſt die Welt zu vernichten, um nur ſein eigenes Selbſt, dieſen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Dieſe Geſinnung iſt der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur weſentlich iſt. Eben er aber iſt es, wodurch der innere Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieſer Egoismus hat ſeinen Beſtand und Weſen in jenem Gegenſatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen ſich auf gleiche Weiſe erſcheint und zwar in jedem derſelben nach beiden Seiten (Wille und Vorſtellung) ganz und vollſtändig. Während alſo jedes ſich ſelber als der ganze Wille und das ganze Vorſtellende unmittelbar gegeben iſt, ſind die übrigen ihm zunächſt nur als ſeine Vorſtellungen gegeben; daher geht ihm ſein eigenes Weſen und deſſen Erhaltung allen anderen zuſammen vor. Auf ſeinen eigenen Tod blickt Jeder als auf der Welt Ende, während er den ſeiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwan perſönlich dabei betheiligt iſt. In dem auf den höchſten Grad geſteigerten Bewußtſeyn, dem menſchlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, ſo auch der Egoismus den höchſten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerſtreit der Individuen auf das entſetzlichſte hervortreten. Dies ſehen wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, ſehen es bald von der ſchrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Böſewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der

lächerlichen Seite, wo es das Thema des Luſtſpiels iſt und ganz beſonders im Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt, welche, ſo wie kein Anderer, Rochefoucault aufgefaßt und in abstracto dargeſtellt hat: wir ſehen es in der Weltgeſchichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichſten tritt es hervor, ſobald irgend ein Haufen Menſchen von allem Geſetz und Ordnung entbunden iſt: da zeigt ſich ſogleich aufs Deutlichſte das bellum omnium contra omnes, welches Hobbes, im erſten Kapitel de cive, trefflich geſchildert hat. Es zeigt ſich, wie nicht nur Jeder dem Andern zu entreißen ſucht was er ſelbſt haben will; ſondern ſogar oft Einer, um ſein Wohlſeyn durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des Andern zerſtört. Dies iſt der höchſte Ausdruck des Egoismus, deſſen Erſcheinungen, in dieſer Hinſicht, nur noch übertroffen werden von denen der eigentlichen Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz Anderer, ohne allen eigenen Vortheil, ſucht; davon bald die Rede ſeyn wird. — Mit dieſer Aufdeckung der Quelle des Egoismus vergleiche man die Darſtellung deſſelben, in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral, §. 14.

Eine Hauptquelle des Leidens, welches wir oben als allem Leben weſentlich und unvermeidlich gefunden haben, iſt, ſobald es wirklich und in beſtimmter Geſtalt eintritt, jene Eris, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerſpruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet iſt, und der durch das principium individuationis zur Sichtbarkeit gelangt: ihn unmittelbar und grell zu veranſchaulichen ſind Thierkämpfe das grauſame Mittel. In dieſem urſprünglichen Zwieſpalt liegt eine unverſiegbare Quelle des Leidens, trotz den Vorkehrungen, die man dagegen getroffen hat, und welche wir ſogleich näher betrachten werden.

§. 62.

Es iſt bereits auseinandergeſetzt, daß die erſte und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eigenen Leibes iſt, d. h. Darſtellung des Willens durch Akte in der Zeit, in ſo weit ſchon der Leib, in ſeiner Form und Zweckmäßigkeit,

denſelben Willen räumlich darſtellt, und nicht weiter. Dieſe Bejahung zeigt ſich als Erhaltung des Leibes, mittelſt Anwendung der eigenen Kräfte deſſelben. An ſie knüpft ſich unmittelbar die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, ja gehört zu ihr, ſofern die Genitalien zum Leibe gehören. Daher iſt freiwillige und durch gar kein Motiv begründete Entſagung der Befriedigung jenes Triebes ſchon Verneinung des Willens zum Leben, iſt eine, auf eingetretene, als Quietiv wirkende Erkenntniß, freiwillige Selbſtaufhebung deſſelben; demgemäß ſtellt ſolche Verneinung des eigenen Leibes ſich ſchon als ein Widerſpruch des Willens gegen ſeine eigene Erſcheinung dar. Denn obgleich auch hier der Leib in den Genitalien den Willen zur Fortpflanzung objektivirt, wird dieſe dennoch nicht gewollt. Eben dieſerhalb, nämlich weil ſie Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben iſt, iſt ſolche Entſagung eine ſchwere und ſchmerzliche Selbſtüberwindung; doch davon weiter unten. — Indem nun aber der Wille jene Selbſtbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen neben einander darſtellt, geht er, vermöge des Allen eigenthümlichen Egoismus, ſehr leicht in einem Individuo über dieſe Bejahung hinaus, bis zur Verneinung deſſelben, im andern Individuo erſcheinenden Willens. Der Wille des erſtern bricht in die Gränze der fremden Willensbejahung ein, indem das Individuum entweder den fremden Leib ſelbſt zerſtört oder verletzt, oder aber auch, indem es die Kräfte jenes fremden Leibes ſeinem Willen zu dienen zwingt, ſtatt dem in jenem fremden Leibe ſelbſt erſcheinenden Willen; alſo wenn es dem als fremder Leib erſcheinenden Willen die Kräfte dieſes Leibes entzieht und dadurch die ſeinem Willen dienende Kraft über die ſeines eigenen Leibes hinaus vermehrt, folglich ſeinen eigenen Willen über ſeinen eigenen Leib hinaus bejaht, mittelſt Verneinung des in einem fremden Leibe erſcheinenden Willens. — Dieſer Einbruch in die Gränze fremder Willensbejahung iſt von jeher deutlich erkannt und der Begriff deſſelben durch das Wort Unrecht bezeichnet worden. Denn beide Theile erkennen die Sache, zwar nicht wie wir hier in deutlicher Abſtraktion, ſondern als Gefühl, augenblicklich. Der Unrechtleidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung ſeines eigenen Leibes, durch Verneinung derſelben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geiſtigen Schmerz,

der ganz getrennt und verschieden ist von dem daneben empfundenen physischen Leiden durch die That, oder Verdruß durch den Verlust. Dem Unrecht-Ausübenden andererseits stellt sich die Erkenntniß, daß er an sich der selbe Wille ist, der auch in jenem Leibe erscheint, und der sich in der einen Erscheinung mit solcher Vehemenz bejaht, daß er, die Gränze des eigenen Leibes und dessen Kräfte überschreitend, zur Verneinung eben dieses Willens in der andern Erscheinung wird, folglich er, als Wille an sich betrachtet, eben durch seine Vehemenz gegen sich selbst streitet, sich selbst zerfleischt; — auch ihm stellt sich, sage ich, diese Erkenntniß augenblicklich, nicht in abstracto, sondern als ein dunkles Gefühl dar: und dieses nennt man Gewissensbiß, oder, näher für diesen Fall, Gefühl des ausgeübten Unrechts.

Das Unrecht, dessen Begriff wir in der allgemeinsten Abstraktion hiermit analysirt haben, drückt sich in concreto am vollendetesten, eigentlichsten und handgreiflichsten aus im Kannibalismus: dieser ist sein deutlichster augenscheinlichster Typus, das entsetzliche Bild des größten Widerstreites des Willens gegen sich selbst, auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, welche der Mensch ist. Nächst diesem im Morde, auf dessen Ausübung daher der Gewissensbiß, dessen Bedeutung wir so eben abstrakt und trocken angegeben haben, augenblicklich mit furchtbarer Deutlichkeit folgt, und der Ruhe des Geistes eine auf die ganze Lebenszeit unheilbare Wunde schlägt; indem unser Schauder über den begangenen, wie auch unser Zurückbeben vor dem zu begehenden Mord, der gränzenlosen Anhänglichkeit an das Leben entspricht, von der alles Lebende, eben als Erscheinung des Willens zum Leben, durchdrungen ist. (Uebrigens werden wir weiterhin jenes Gefühl, das die Ausübung des Unrechts und des Bösen begleitet, oder die Gewissensangst, noch ausführlicher zergliedern und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben.) Als dem Wesen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verschieden, ist die absichtliche Verstümmelung, oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzusehen, ja jeder Schlag. — Ferner stellt das Unrecht sich dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwange desselben zur Sklaverei; endlich im Angriff des fremden Eigenthums, welcher, sofern dieses als Frucht seiner Arbeit betrachtet

wird, mit jener im Wesentlichen gleichartig ist und sich zu ihr verhält, wie die bloße Verletzung zum Mord.

Denn *Eigenthum*, welches *ohne Unrecht* dem Menschen nicht genommen wird, kann, unserer Erklärung des Unrechts zufolge, nur dasjenige seyn, welches durch seine Kräfte bearbeitet ist, durch Entziehung dessen man daher die Kräfte seines Leibes dem in diesem objektivirten Willen entzieht, um sie dem in einem andern Leibe objektivirten Willen dienen zu lassen. Denn nur so bricht der Ausüber des Unrechts, durch Angriff, nicht des fremden Leibes, sondern einer leblosen, von diesem ganz verschiedenen Sache, doch in die Sphäre der fremden Willensbejahung ein, indem mit dieser Sache die Kräfte, die Arbeit des fremden Leibes gleichsam verwachsen und identifizirt sind. Hieraus folgt, daß sich alles ächte, d. h. moralische Eigenthumsrecht ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet; wie man dies auch vor Kant ziemlich allgemein annahm, ja, wie es das älteste aller Gesetzbücher deutlich und schön aussagt: „Weise, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld Dessen Eigenthum ist, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antilope dem ersten Jäger gehört, welcher sie tödtlich verwundete." — Gesetze des Menu, IX, 44. — Nur aus Kants Altersschwäche ist mir seine ganze Rechtslehre, als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer, und auch dieses erklärlich, daß er das Eigenthumsrecht durch erste Besitzergreifung begründen will. Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, Andere vom Gebrauch einer Sache auszuschließen, sofort auch selbst ein *Recht* hiezu geben? Offenbar bedarf sie selbst erst eines Rechtsgrundes; statt daß Kant annimmt, sie sei einer. Und wie sollte doch Derjenige an sich, d. h. moralisch, unrecht handeln, der jene, auf nichts als auf ihre eigene Erklärung gegründeten Ansprüche auf den Alleinbesitz einer Sache nicht achtete? Wie sollte sein Gewissen ihn darüber beunruhigen? da es so klar und leicht einzusehen ist, daß es ganz und gar keine *rechtliche Besitzergreifung* geben kann, sondern ganz allein eine rechtliche *Aneignung*, *Besitzerwerbung* der Sache, durch Verwendung ursprünglich eigener Kräfte auf sie. Wo nämlich eine Sache, durch irgend eine fremde Mühe, sei diese noch so klein,

bearbeitet, verbeſſert, vor Unfällen geſchützt, bewahrt iſt, und wäre dieſe Mühe nur das Abpflücken oder vom Boden Aufheben einer wildgewachſenen Frucht; da entzieht der Angreifer ſolcher Sache offenbar dem Andern den Erfolg ſeiner darauf verwendeten Kraft, läßt alſo den Leib jenes, ſtatt dem eigenen, ſeinem Willen dienen, bejaht ſeinen eigenen Willen über deſſen Erſcheinung hinaus, bis zur Verneinung des fremden, d. h. thut Unrecht *). — Hingegen bloßer Genuß einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherſtellung derſelben gegen Zerſtörung, giebt ebenſo wenig ein Recht darauf, wie die Erklärung ſeines Willens zum Alleinbeſitz. Daher, wenn eine Familie auch ein Jahrhundert auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch irgend etwas zu deſſen Verbeſſerung gethan zu haben; ſo kann ſie einem fremden Ankömmling, der jetzt eben dort jagen will, es ohne moraliſches Unrecht gar nicht wehren. Das ſogenannte Präokkupations-Recht alſo, demzufolge man für den bloßen gehabten Genuß einer Sache, noch obendrein Belohnung, nämlich ausſchließliches Recht auf den fernern Genuß fordert, iſt moraliſch ganz grundlos. Dem ſich bloß auf dieſes Recht Stützenden könnte der neue Ankömmling mit viel beſſerem Rechte entgegnen: „Eben weil du ſchon ſo lange genoſſen haſt, iſt es Recht, daß jetzt auch Andere genießen.“ Von jeder Sache, die durchaus keiner Bearbeitung, durch Verbeſſerung oder Sicherſtellung vor Unfällen, fähig iſt, giebt es keinen moraliſch begründeten Alleinbeſitz; es ſei denn durch freiwillige Abtretung von Seiten aller Anderen, etwan zur Belohnung anderweitiger Dienſte; was aber ſchon ein durch Konvention geregeltes Gemeinweſen, den Staat, vorausſetzt. — Das moraliſch begründete Eigenthumsrecht, wie es oben abgeleitet iſt, giebt, ſeiner Natur nach, dem Beſitzer eine ebenſo uneingeſchränkte Macht über die Sache, wie die iſt, welche er über ſeinen eigenen Leib hat; woraus folgt, daß er ſein Eigenthum, durch Tauſch oder Schenkung, Anderen übertragen

*) Es bedarf alſo zur Begründung des natürlichen Eigenthumsrechtes nicht der Annahme zweier Rechtsgründe neben einander, des auf Detention gegründeten, neben dem auf Formation gegründeten; ſondern letzterer reicht überall aus. Nur iſt der Name Formation nicht recht paſſend, da die Verwendung irgend einer Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formgebung zu ſeyn braucht.

kann, welche alsdann, mit dem ſelben moraliſchen Rechte wie er, die Sache beſitzen.

Die Ausübung des Unrechts überhaupt betreffend, ſo geſchieht ſie entweder durch Gewalt, oder durch Liſt; welches in Hinſicht auf das moraliſch Weſentliche einerlei iſt. Zuvörderſt beim Morde iſt es moraliſch einerlei, ob ich mich des Dolches, oder des Giftes bediene; und auf analoge Weiſe bei jeder körperlichen Verletzung. Die anderweitigen Fälle des Unrechts ſind allemal darauf zurückzuführen, daß ich, als Unrecht ausübend, das fremde Individuum zwinge, ſtatt ſeinem, meinem Willen zu dienen, ſtatt nach ſeinem, nach meinem Willen zu handeln. Auf dem Wege der Gewalt erreiche ich dieſes durch phyſiſche Kauſalität; auf dem Wege der Liſt aber mittelſt der Motivation, d. h. der durch das Erkennen durchgegangenen Kauſalität, folglich dadurch, daß ich ſeinem Willen Scheinmotive vorſchiebe, vermöge welcher er ſeinem Willen zu folgen glaubend, meinem folgt. Da das Medium, in welchem die Motive liegen, die Erkenntniß iſt; kann ich jenes nur durch Verfälſchung ſeiner Erkenntniß thun, und dieſe iſt die Lüge. Sie bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen, nicht auf ſeine Erkenntniß allein, für ſich und als ſolche, ſondern auf dieſe nur als Mittel, nämlich ſofern ſie ſeinen Willen beſtimmt. Denn mein Lügen ſelbſt, als von meinem Willen ausgehend, bedarf eines Motivs: ein ſolches aber kann nur der fremde Wille ſeyn, nicht die fremde Erkenntniß, an und für ſich; da ſie als ſolche nie einen Einfluß auf meinen Willen haben, daher ihn nie bewegen, nie ein Motiv ſeiner Zwecke ſeyn kann: ſondern nur das fremde Wollen und Thun kann ein ſolches ſeyn, und dadurch, folglich nur mittelbar, die fremde Erkenntniß. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennutz entſprungenen Lügen, ſondern auch von denen aus reiner Bosheit, die ſich an den ſchmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrthums weiden will, hervorgegangenen. Sogar auch die bloße Windbeutelei bezweckt, mittelſt dadurch erhöhter Achtung, oder verbeſſerter Meinung, von Seiten der Anderen, größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Thun. Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d. h. einer Ausſage überhaupt, iſt an ſich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge. Wer dem verirrten Wanderer den rechten Weg zu zeigen

ſich weigert, thut ihm kein Unrecht; wohl aber der, welcher ihn auf den falſchen hinweiſt. — Aus dem Geſagten folgt, daß jede *Lüge*, eben wie jede Gewaltthätigkeit, als ſolche *Unrecht* iſt; weil ſie ſchon als ſolche zum Zweck hat, die Herrſchaft meines Willens auf fremde Individuen auszudehnen, alſo meinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, ſo gut wie die Gewalt. — Die vollkommenſte Lüge aber iſt der *gebrochene Vertrag*; weil hier alle angeführten Beſtimmungen vollſtändig und deutlich beiſammen ſind. Denn, indem ich einen Vertrag eingehe, iſt die fremde verheißene Leiſtung unmittelbar und eingeſtändlich das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Verſprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechſelt. Die Wahrheit der darin gemachten Ausſage eines Jeden ſteht, der Annahme zufolge, in ſeiner Macht. Bricht der Andere den Vertrag, ſo hat er mich getäuſcht und, durch Unterſchieben bloßer Scheinmotive in meine Erkenntniß, meinen Willen nach ſeiner Abſicht gelenkt, die Herrſchaft ſeines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, alſo ein vollkommenes Unrecht begangen. Hierauf gründet ſich die moraliſche Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der *Verträge*.

Unrecht durch Gewalt iſt für den Ausüber nicht ſo *ſchimpflich*, wie Unrecht durch Liſt; weil jenes von phyſiſcher Kraft zeugt, welche, unter allen Umſtänden, dem Menſchengeſchlechte imponirt; dieſes hingegen, durch Gebrauch des Umwegs, Schwäche verräth, und ihn alſo als phyſiſches und moraliſches Weſen zugleich herabſetzt; zudem, weil Lug und Betrug nur dadurch gelingen kann, daß der ſie ausübt zu gleicher Zeit ſelbſt Abſcheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen, und ſein Sieg darauf beruht, daß man ihm die Redlichkeit zutraut, die er nicht hat. — Der tiefe Abſcheu, den Argliſt, Treuloſigkeit und Verrath überall erregen, beruht darauf, daß Treue und Redlichkeit das Band ſind, welches den in die Vielheit der Individuen zerſplitterten Willen doch von außen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zerſplitterung hervorgegangenen Egoismus Schranken ſetzt. Treuloſigkeit und Verrath zerreißen dieſes letzte, äußere Band, und geben dadurch den Folgen des Egoismus gränzenloſen Spielraum.

Wir haben im Zuſammenhang unſerer Betrachtungsweiſe als

den Inhalt des Begriffs Unrecht gefunden die Beſchaffenheit der Handlung eines Individuums, in welcher es die Bejahung des in ſeinem Leibe erſcheinenden Willens ſoweit ausdehnt, daß ſolche zur Verneinung des in fremden Leibern erſcheinenden Willens wird. Wir haben auch an ganz allgemeinen Beiſpielen die Gränze nachgewieſen, wo das Gebiet des Unrechts anfängt, indem wir zugleich ſeine Abſtufungen vom höchſten Grade zu den niedrigeren durch wenige Hauptbegriffe beſtimmten. Dieſem zufolge iſt der Begriff Unrecht der urſprüngliche und poſitive: der ihm entgegengeſetzte des Rechts iſt der abgeleitete und negative. Denn wir müſſen uns nicht an die Worte, ſondern an die Begriffe halten. In der That würde nie von Recht geredet worden ſeyn, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff Recht enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts, und ihm wird jede Handlung ſubſumirt, welche nicht Ueberſchreitung der oben dargeſtellten Gränze, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens, zur ſtärkern Bejahung des eigenen, iſt. Jene Gränze theilt daher, in Hinſicht auf eine bloß und rein moraliſche Beſtimmung, das ganze Gebiet möglicher Handlungen in ſolche, die Unrecht oder Recht ſind. Sobald eine Handlung nicht, auf die oben auseinandergeſetzte Weiſe, in die Sphäre der fremden Willensbejahung, dieſe verneinend, eingreift, iſt ſie nicht Unrecht. Daher z. B. das Verſagen der Hülfe bei dringender fremder Noth, das ruhige Zuſchauen fremden Hungertodes bei eigenem Ueberfluß, zwar grauſam und teufliſch, aber nicht Unrecht iſt: nur läßt ſich mit völliger Sicherheit ſagen, daß wer fähig iſt, die Liebloſigkeit und Härte bis zu einem ſolchen Grade zu treiben, auch ganz gewiß jedes Unrecht ausüben wird, ſobald ſeine Wünſche es fordern und kein Zwang es wehrt.

Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat aber ſeine hauptſächliche Anwendung, und ohne Zweifel auch ſeine erſte Entſtehung, gefunden in den Fällen, wo verſuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht ſelbſt wieder Unrecht ſeyn kann, folglich Recht iſt; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, bloß an ſich und abgeriſſen betrachtet, Unrecht wäre, und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. Wenn ein Individuum in der Bejahung ſeines eigenen Willens ſo weit geht, daß es in die

Sphäre der meiner Perſon als ſolcher weſentlichen Willensbejahung eindringt und damit dieſe verneint; ſo iſt mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und inſofern von meiner Seite nichts mehr, als die Bejahung des in meinem Leibe weſentlich und urſprünglich erſcheinenden und durch deſſen bloße Erſcheinung ſchon implicite ausgedrückten Willens; folglich nicht Unrecht, mithin Recht. Dies heißt: ich habe alsdann ein Recht, jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nöthigen Kraft zu verneinen, welches, wie leicht einzuſehen, bis zur Tödtung des fremden Individuums gehen kann, deſſen Beeinträchtigung, als eindringende äußere Gewalt, mit einer dieſe etwas überwiegenden Gegenwirkung abgewehrt werden kann, ohne alles Unrecht, folglich mit Recht; weil alles, was von meiner Seite geſchieht, immer nur in der Sphäre der meiner Perſon als ſolcher weſentlichen und ſchon durch ſie ausgedrückten Willensbejahung liegt (welche der Schauplatz des Kampfes iſt), nicht in die fremde eindringt, folglich nur Negation der Negation, alſo Affirmation, nicht ſelbſt Negation iſt. Ich kann alſo, ohne Unrecht, den meinen Willen, wie dieſer in meinem Leibe und der Verwendung von deſſen Kräften zu deſſen Erhaltung, ohne Verneinung irgend eines gleiche Schranken haltenden fremden Willens, erſcheint, verneinenden fremden Willen zwingen, von dieſer Verneinung abzuſtehen: d. h. ich habe ſo weit ein Zwangsrecht.

In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, Gewalt gegen Andere zu gebrauchen, kann ich, nach Maaßgabe der Umſtände, ebenſo wohl der fremden Gewalt auch die Liſt entgegenſtellen, ohne Unrecht zu thun, und habe folglich ein wirkliches Recht zur Lüge, gerade ſo weit, wie ich es zum Zwange habe. Daher handelt Jemand, der einen ihn durchſuchenden Straßenräuber verſichert, er habe nichts weiter bei ſich, vollkommen recht: ebenſo auch Der, welcher den nächtlich eingedrungenen Räuber durch eine Lüge in einen Keller lockt, wo er ihn einſperrt. Wer von Räubern, z. B. von Barbaresken, gefangen fortgeführt wird, hat das Recht, zu ſeiner Befreiung, ſie nicht nur mit offener Gewalt, ſondern auch mit Hinterliſt zu tödten. — Darum auch bindet ein durch unmittelbare körperliche Gewaltthätigkeit abgezwungenes Verſprechen durch-

aus nicht; weil der solchen Zwang Erleidende, mit vollem Recht, sich durch Tödtung, geschweige durch Hintergehung, der Gewaltiger befreien kann. Wer sein ihm geraubtes Eigenthum nicht durch Gewalt zurücknehmen kann, begeht kein Unrecht, wenn er es sich durch List verschafft. Ja, wenn Jemand mein mir geraubtes Geld verspielt, habe ich das Recht falsche Würfel gegen ihn zu gebrauchen, weil alles was ich ihm abgewinne mir schon gehört. Wer dieses leugnen wollte, müßte noch mehr die Rechtmäßigkeit der Kriegslist leugnen, als welche sogar eine thätliche Lüge und ein Beleg zum Ausspruch der Königin Christine von Schweden ist: „Die Worte der Menschen sind für nichts zu achten, kaum daß man ihren Thaten trauen darf." — So scharf streift demnach die Gränze des Rechts an die des Unrechts. Uebrigens halte ich es für überflüssig nachzuweisen, daß dieses Alles mit dem oben über die Unrechtmäßigkeit der Lüge, wie der Gewalt, Gesagten völlig übereinstimmt: auch kann es zur Aufklärung der seltsamen Theorien über die Nothlüge dienen*).

Nach allem Bisherigen sind also Unrecht und Recht bloß moralische Bestimmungen, d. h. solche, welche hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen, und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich, Gültigkeit haben. Diese kündigt sich im Bewußtseyn unmittelbar an, dadurch, daß einerseits das Unrechtthun von einem innern Schmerz begleitet ist, welcher das bloß gefühlte Bewußtseyn des Unrechtausübenden ist von der übermäßigen Stärke der Bejahung des Willens in ihm selbst, die bis zum Grade der Verneinung der fremden Willenserscheinung geht; wie auch, daß er zwar als Erscheinung von dem Unrechtleidenden verschieden, an sich aber mit ihm identisch ist. Die weitere Auseinandersetzung dieser innern Bedeutung aller Gewissensangst kann erst weiter unten folgen. Der Unrechtleidende andererseits ist sich der Verneinung seines Willens, wie dieser schon durch seinen Leib und dessen natürliche Bedürfnisse, zu deren Befriedigung ihn die Natur auf die Kräfte dieses Leibes verweist, ausgedrückt ist,

*) Die weitere Auseinandersetzung der hier aufgestellten Rechtslehre findet man in meiner Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral", §. 17, S. 221—230 der ersten Auflage (S. 216—226 der 2. Aufl.).

ſchmerzlich bewußt, und auch zugleich, daß er, ohne Unrecht zu thun, jene Verneinung auf alle Weiſe abwehren könnte, wenn es ihm nicht an der Macht gebräche. Dieſe rein moraliſche Bedeutung iſt die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menſchen als Menſchen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzuſtande, ohne alles poſitive Geſetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles deſſen ausmacht, was man deshalb Naturrecht genannt hat, beſſer aber moraliſches Recht hieße, da ſeine Gültigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, ſondern nur auf das Thun und die aus dieſem dem Menſchen erwachſende Selbſterkenntniß ſeines individuellen Willens, welche Gewiſſen heißt, ſich erſtreckt, ſich aber im Naturzuſtande nicht in jedem Fall auch nach außen, auf andere Individuen, geltend machen und verhindern kann, daß nicht Gewalt ſtatt des Rechts herrſche. Im Naturzuſtande hängt es nämlich von Jedem bloß ab, in jedem Fall nicht Unrecht zu thun, keineswegs aber in jedem Fall nicht Unrecht zu leiden, welches von ſeiner zufälligen äußern Gewalt abhängt. Daher ſind die Begriffe Recht und Unrecht zwar auch für den Naturzuſtand gültig und keineswegs konventionell; aber ſie gelten dort bloß als moraliſche Begriffe, zur Selbſterkenntniß des eigenen Willens in Jedem. Sie ſind nämlich auf der Skala der höchſt verſchiedenen Grade der Stärke, mit welcher der Wille zum Leben ſich in den menſchlichen Individuen bejaht, ein feſter Punkt, gleich dem Gefrierpunkt auf dem Thermometer, nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird, d. h. den Grad ſeiner Heftigkeit, vereint mit dem Grad der Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis (welches die Form der ganz im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß iſt), durch Unrechtthun angiebt. Wer nun aber die rein moraliſche Betrachtung des menſchlichen Handelns bei Seite ſetzen, oder verleugnen, und das Handeln bloß nach deſſen äußerer Wirkſamkeit und deren Erfolg betrachten will, der kann allerdings, mit Hobbes, Recht und Unrecht für konventionelle, willkürlich angenommene und daher außer dem poſitiven Geſetz gar nicht vorhandene Beſtimmungen erklären, und wir können ihm nie durch äußere Erfahrung das beibringen, was nicht zur äußern Erfahrung gehört; wie wir demſelben Hobbes, der jene ſeine

vollendet empiriſche Denkungsart höchſt merkwürdig dadurch charakteriſirt, daß er in ſeinem Buche „De principiis Geometrarum“ die ganze eigentlich reine Mathematik ableugnet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite, doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, alſo ihm ſo wenig die Apriorität der Mathematik, als die Apriorität des Rechts beibringen können, weil er ſich nun einmal jeder nicht empiriſchen Erkenntniß verſchließt.

Die reine Rechtslehre iſt alſo ein Kapitel der Moral und bezieht ſich direkt bloß auf das Thun, nicht auf das Leiden. Denn nur jenes iſt Aeußerung des Willens, und dieſen allein betrachtet die Moral. Leiden iſt bloße Begebenheit: bloß indirekt kann die Moral auch das Leiden berückſichtigen, nämlich allein um nachzuweiſen, daß, was bloß geſchieht um kein Unrecht zu leiden, kein Unrechtthun iſt. — Die Ausführung jenes Kapitels der Moral würde zum Inhalt haben die genaue Beſtimmung der Gränze, bis zu welcher ein Individuum in der Bejahung des ſchon in ſeinem Leibe objektivirten Willens gehen kann, ohne daß dieſes zur Verneinung eben jenes Willens, ſofern er in einem andern Individuo erſcheint, werde, und ſodann auch der Handlungen, welche dieſe Gränze überſchreiten, folglich Unrecht ſind und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer alſo bliebe das eigene Thun das Augenmerk der Betrachtung.

In äußerer Erfahrung, als Begebenheit, erſcheint nun aber das Unrechtleiden, und in ihm manifeſtirt ſich, wie geſagt, deutlicher als irgendwo, die Erſcheinung des Widerſtreits des Willens zum Leben gegen ſich ſelbſt, hervorgehend aus der Vielheit der Individuen und dem Egoismus, welche beide durch das principium individuationis, welches die Form der Welt als Vorſtellung für die Erkenntniß des Individuums iſt, bedingt ſind. Auch haben wir oben geſehen, daß ein ſehr großer Theil des dem menſchlichen Leben weſentlichen Leidens an jenem Widerſtreit der Individuen ſeine ſtets fließende Quelle hat.

Die allen dieſen Individuen gemeinſame Vernunft, welche ſie nicht, wie die Thiere, bloß den einzelnen Fall, ſondern auch das Ganze im Zuſammenhang abſtrakt erkennen läßt, hat ſie nun aber bald die Quelle jenes Leidens einſehen gelehrt und ſie auf

das Mittel bedacht gemacht, daſſelbe zu verringern, oder wo möglich aufzuheben, durch ein gemeinſchaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinſchaftlich daraus hervorgehenden Vortheil überwogen wird. So angenehm nämlich auch dem Egoismus des Einzelnen, bei vorkommenden Fällen, das Unrechtthun iſt, ſo hat es jedoch ein nothwendiges Korrelat im Unrechtleiden eines andern Individuums, dem dieſes ein großer Schmerz iſt. Und indem nun die das Ganze überdenkende Vernunft aus dem einſeitigen Standpunkt des Individuums, dem ſie angehört, heraustrat und von der Anhänglichkeit an daſſelbe ſich für den Augenblick los machte, ſah ſie den Genuß des Unrechtthuns in einem Individuo jedesmal durch einen verhältnißmäßig größern Schmerz im Unrechtleiden des andern überwogen, und fand ferner, daß, weil hier Alles dem Zufall überlaſſen blieb, Jeder zu befürchten hätte, daß ihm viel ſeltener der Genuß des gelegentlichen Unrechtthuns, als der Schmerz des Unrechtleidens zu Theil werden würde. Die Vernunft erkannte hieraus, daß, ſowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichſt gleichförmig zu vertheilen, das beſte und einzige Mittel ſei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu erſparen, dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entſagten. — Dieſes alſo von dem, durch den Gebrauch der Vernunft, methodiſch verfahrenden und ſeinen einſeitigen Standpunkt verlaſſenden Egoismus leicht erſonnene und allmälig vervollkommnete Mittel iſt der Staatsvertrag oder das Geſetz. Wie ich hier den Urſprung deſſelben angebe, ſtellt ihn ſchon Platon in der Republik dar. In der That iſt jener Urſprung der weſentlich einzige und durch die Natur der Sache geſetzte. Auch kann der Staat, in keinem Lande, je einen andern gehabt haben, weil eben erſt dieſe Entſtehungsart, dieſer Zweck, ihn zum Staat macht; wobei es aber gleichviel iſt, ob der in jedem beſtimmten Volk ihm vorhergegangene Zuſtand der eines Haufens von einander unabhängiger Wilden (Anarchie), oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkür beherrſcht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da: erſt durch jene gemeinſame Uebereinkunft entſteht er, und je nachdem dieſe Uebereinkunft mehr oder weniger unvermiſcht iſt mit Anarchie oder Despotie, iſt auch der Staat vollkommener oder unvollkommener.

Die Republiken tendiren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb ersonnene Mittelweg der konstitutionellen Monarchie tendirt zur Herrschaft der Faktionen. Um einen vollkommenen Staat zu gründen, muß man damit anfangen, Wesen zu schaffen, deren Natur es zuläßt, daß sie durchgängig das eigene Wohl dem öffentlichen zum Opfer bringen. Bis dahin aber läßt sich schon etwas dadurch erreichen, daß es eine Familie giebt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich ist; so daß sie, wenigstens in Hauptsachen, nie das Eine ohne das Andere befördern kann. Hierauf beruht die Kraft und der Vorzug der erblichen Monarchie.

Ging nun die Moral ausschließlich auf das Recht- oder Unrecht-Thun, und konnte sie Dem, welcher etwan entschlossen wäre, kein Unrecht zu thun, die Gränze seines Handelns genau bezeichnen; so geht umgekehrt die Staatslehre, die Lehre von der Gesetzgebung, ganz allein auf das Unrecht-Leiden, und würde sich nie um das Unrecht-Thun bekümmern, wäre es nicht wegen seines allemal nothwendigen Korrelats, des Unrechtleidens, welches, als der Feind, dem sie entgegenarbeitet, ihr Augenmerk ist. Ja, ließe sich ein Unrechtthun denken, mit welchem kein Unrechtleiden von einer andern Seite verknüpft wäre; so würde, konsequent, der Staat es keineswegs verbieten. — Ferner, weil in der Moral der Wille, die Gesinnung, der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale ist, gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äußere Macht zurückhält und unwirksam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich, und sie verdammt den solches Wollenden als ungerecht vor ihrem Richterstuhl. Hingegen den Staat kümmern Wille und Gesinnung, bloß als solche, ganz und gar nicht; sondern allein die That (sie sei nun bloß versucht oder ausgeführt) wegen ihres Korrelats, des Leidens von der andern Seite: ihm ist also die That, die Begebenheit, das allein Reale: die Gesinnung, die Absicht wird bloß erforscht, sofern aus ihr die Bedeutung der That kenntlich wird. Daher wird der Staat Niemanden verbieten, Mord und Gift gegen einen Andern beständig in Gedanken zu tragen, sobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Wollens beständig hemmen werden. Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die

böse Gesinnung zu vertilgen; sondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben, in der unausbleiblichen Strafe, an die Seite zu stellen: demgemäß ist der Kriminalkodex ein möglichst vollständiges Register von Gegenmotiven zu sämmtlichen, als möglich präsumirten, verbrecherischen Handlungen, — Beides in abstracto, um vorkommenden Falles die Anwendung in concreto zu machen. Die Staatslehre, oder die Gesetzgebung, wird nun, zu diesem ihren Zweck, von der Moral jenes Kapitel, welches die Rechtslehre ist und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und des Unrechts, die genaue Gränze zwischen beiden bestimmt, borgen, aber einzig und allein, um dessen Kehrseite zu benutzen und alle die Gränzen, welche die Moral als unüberschreitbar, wenn man nicht Unrecht thun will, angiebt, von der andern Seite zu betrachten, als die Gränzen, deren Ueberschrittenwerden vom Andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht leiden will, und von denen man also Andere zurückzutreiben ein Recht hat: daher diese Gränzen nun, von der möglicherweise passiven Seite aus, durch Gesetze verbollwerkt werden. Es ergiebt sich, daß wie man, recht witzig, den Geschichtschreiber einen umgewandten Propheten genannt hat, der Rechtslehrer der umgewandte Moralist ist, und daher auch die Rechtslehre im eigentlichen Sinn, d. h. die Lehre von den Rechten, welche man behaupten darf, die umgewandte Moral, in dem Kapitel, wo diese die Rechte lehrt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und seiner Negation des Rechts, der ursprünglich moralisch ist, wird juridisch, durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der aktiven auf die passive Seite, also durch Umwendung. Dieses, nebst der Rechtslehre Kants, der aus seinem kategorischen Imperativ die Errichtung des Staats als eine moralische Pflicht sehr fälschlich ableitet, hat dann auch in der neuesten Zeit, hin und wieder, den sehr sonderbaren Irrthum veranlaßt, der Staat sei eine Anstalt zur Beförderung der Moralität, gehe aus dem Streben nach dieser hervor und sei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Als ob die innere Gesinnung, welcher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille, sich von außen modifiziren und durch Einwirkung ändern ließe! Noch verkehrter ist das Theorem, der

Staat sei die Bedingung der Freiheit im moralischen Sinne und dadurch der Moralität: da doch die Freiheit jenseit der Erscheinung, geschweige jenseit menschlicher Einrichtungen liegt. Der Staat ist, wie gesagt, so wenig gegen den Egoismus überhaupt und als solchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem sich wohlverstehenden, methodisch verfahrenden, vom einseitigen auf den allgemeinen Standpunkt tretenden und so durch Aufsummirung gemeinschaftlichen Egoismus Aller entsprungen und diesem zu dienen allein da ist, errichtet unter der richtigen Voraussetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus moralischen Gründen, nicht zu erwarten ist; außerdem er selbst ja überflüssig wäre. Keineswegs also gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoistischer Individuen ihnen allen wechselseitig hervorgehen und ihr Wohlseyn stören, ist, dieses Wohlseyn bezweckend, der Staat gerichtet. Daher sagt schon Aristoteles (De Rep., III): Τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην· τουτο δε εστιν το ζην ευδαιμονως και καλως. (Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere.) Auch Hobbes hat diesen Ursprung und Zweck des Staats ganz richtig und vortrefflich auseinandergesetzt; wie denn auch der alte Grundsatz aller Staatsordnung, salus publica prima lex esto, denselben bezeichnet. — Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er die selbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte. Das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird aber der umgekehrte seyn. Nämlich im letztern Fall wäre es dieser, daß Niemand Unrecht thun wollte; im erstern aber dieser, daß Niemand Unrecht leiden wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt sich die selbe Linie aus entgegengesetzten Richtungen beschreiben, und ein Raubthier mit einem Maulkorb ist so unschädlich wie ein grasfressendes Thier. — Weiter aber als bis zu diesem Punkt kann es der Staat nicht bringen: er kann also nicht eine Erscheinung zeigen, gleich der, welche aus allgemeinem wechselseitigen Wohlwollen und Liebe entspringen würde. Denn, wie wir eben fanden, daß er, seiner Natur zufolge, ein Unrechtthun, dem gar kein Unrechtleiden von einer andern Seite entspräche, nicht verbieten würde, und bloß weil dies unmöglich ist,

jedes Unrechtthun verwehrt; so würde er umgekehrt, seiner auf das Wohlseyn Aller gerichteten Tendenz gemäß, sehr gern dafür sorgen, daß Jeder Wohlwollen und Werke der Menschenliebe aller Art erführe; hätten nicht auch diese ein unumgängliches Korrelat im Leisten von Wohlthaten und Liebeswerken, wobei nun aber jeder Bürger des Staats die passive, keiner die aktive Rolle würde übernehmen wollen, und letztere wäre auch aus keinem Grund dem Einen vor dem Andern zuzumuthen. Demnach läßt sich nur das Negative, welches eben das Recht ist, nicht das Positive, welches man unter dem Namen der Liebespflichten, oder unvollkommenen Pflichten verstanden hat, erzwingen.

Die Gesetzgebung entlehnt, wie gesagt, die reine Rechtslehre, oder die Lehre vom Wesen und den Gränzen des Rechts und des Unrechts, von der Moral, um dieselbe nun zu ihren, der Moral fremden Zwecken, von der Kehrseite anzuwenden und danach positive Gesetzgebung und die Mittel zur Aufrechthaltung derselben, d. h. den Staat, zu errichten. Die positive Gesetzgebung ist also die von der Kehrseite angewandte rein moralische Rechtslehre. Diese Anwendung kann mit Rücksicht auf eigenthümliche Verhältnisse und Umstände eines bestimmten Volkes geschehen. Aber nur wenn die positive Gesetzgebung im Wesentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre bestimmt ist und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre sich nachweisen läßt, ist die entstandene Gesetzgebung eigentlich ein positives Recht, und der Staat ein rechtlicher Verein, Staat im eigentlichen Sinn des Worts, eine moralisch zulässige, nicht unmoralische Anstalt. Widrigenfalls ist hingegen die positive Gesetzgebung Begründung eines positiven Unrechts, ist selbst ein öffentlich zugestandenes erzwungenes Unrecht. Dergleichen ist jede Despotie, die Verfassung der meisten Mohammedanischen Reiche, dahin gehören sogar manche Theile vieler Verfassungen, z. B. Leibeigenschaft, Frohn u. dgl. m. — Die reine Rechtslehre, oder das Naturrecht, besser moralisches Recht, liegt, obwohl immer durch Umkehrung, jeder rechtlichen positiven Gesetzgebung so zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Die wichtigsten Punkte der reinen Rechtslehre, wie die Philosophie, zu jenem Zweck, sie der Gesetzgebung zu überliefern hat, sind folgende: 1) Erklärung der innern und

eigentlichen Bedeutung und des Urſprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Moral. 2) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. 3) Die Ableitung der moraliſchen Gültigkeit der Verträge; da dieſe die moraliſche Grundlage des Staatsvertrages iſt. 4) Die Erklärung der Entſtehung und des Zweckes des Staats, des Verhältniſſes dieſes Zweckes zur Moral und der in Folge dieſes Verhältniſſes zweckmäßigen Uebertragung der moraliſchen Rechtslehre, durch Umkehrung, auf die Geſetzgebung. 5) Die Ableitung des Strafrechts. — Der übrige Inhalt der Rechtslehre iſt bloße Anwendung jener Principien, nähere Beſtimmung der Gränzen des Rechts und des Unrechts, für alle möglichen Verhältniſſe des Lebens, welche deshalb unter gewiſſe Geſichtspunkte und Titel vereinigt und abgetheilt werden. In dieſen beſonderen Lehren ſtimmen die Lehrbücher des reinen Rechts alle ziemlich überein: nur in den Principien lauten ſie ſehr verſchieden; weil ſolche immer mit irgend einem philoſophiſchen Syſtem zuſammenhängen. Nachdem wir in Gemäßheit des unſerigen die vier erſten jener Hauptpunkte kurz und allgemein, doch beſtimmt und deutlich erörtert haben, iſt noch vom Strafrechte ebenſo zu reden.

Kant ſtellt die grundfalſche Behauptung auf, daß es außer dem Staate kein vollkommenes Eigenthumsrecht gäbe. Unſerer obigen Ableitung zufolge giebt es auch im Naturzuſtande Eigenthum, mit vollkommenem natürlichen, d. h. moraliſchen Rechte, welches ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht auf das äußerſte vertheidigt werden kann. Hingegen iſt gewiß, daß es außer dem Staate kein *Strafrecht* giebt. Alles Recht zu ſtrafen iſt allein durch das poſitive Geſetz begründet, welches *vor* dem Vergehen dieſem eine Strafe beſtimmt hat, deren Androhung, als Gegenmotiv, alle etwanigen Motive zu jenem Vergehen überwiegen ſollte. Dieſes poſitive Geſetz iſt anzuſehen als von allen Bürgern des Staats ſanktionirt und anerkannt. Es gründet ſich alſo auf einen gemeinſamen Vertrag, zu deſſen Erfüllung unter allen Umſtänden, alſo zur Vollziehung der Strafe auf der einen und zur Duldung derſelben von der andern Seite, die Glieder des Staats verpflichtet ſind: daher iſt die Duldung mit Recht erzwingbar. Folglich iſt der unmittelbare *Zweck der Strafe* im einzelnen Fall *Erfüllung des Geſetzes als eines*

Vertrages. Der einzige Zweck des Gesetzes aber ist Abschreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte: denn damit Jeder vor Unrechtleiden geschützt sei, hat man sich zum Staat vereinigt, dem Unrechtthun entsagt und die Lasten der Erhaltung des Staats auf sich genommen. Das Gesetz also und die Vollziehung desselben, die Strafe, sind wesentlich auf die Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit. Dies unterscheidet Strafe von Rache, welche letztere lediglich durch das Geschehene, also das Vergangene als solches, motivirt ist. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, ist Rache, und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man selbst verursacht hat, sich über das selbst erlittene zu trösten. Solches ist Bosheit und Grausamkeit, und ethisch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir Jemand zugefügt, befugt mich keineswegs ihm Unrecht zuzufügen. Vergeltung des Bösen mit Bösem, ohne weitere Absicht, ist weder moralisch, noch sonst, durch irgend einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen, und das jus talionis als selbständiges, letztes Princip des Strafrechts aufgestellt, ist sinnleer. Daher ist Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung, um der Vergeltung Willen, eine völlig grundlose und verkehrte Ansicht. Und doch spukt sie noch immer in den Schriften vieler Rechtslehrer, unter allerlei vornehmen Phrasen, die auf leeren Wortkram hinauslaufen, wie: durch die Strafe werde das Verbrechen gesühnt, oder neutralisirt und aufgehoben, u. dgl. m. Kein Mensch aber hat die Befugniß, sich zum rein moralischen Richter und Vergelter aufzuwerfen und die Missethaten des Andern, durch Schmerzen, welche er ihm zufügt, heimzusuchen, ihm also Buße dafür aufzulegen. Vielmehr wäre Dieses eine höchst vermessene Anmaaßung; daher eben das Biblische: „Mein ist die Rache, spricht der Herr, und ich will vergelten.“ Wohl aber hat der Mensch das Recht, für die Sicherheit der Gesellschaft zu sorgen: dies aber kann allein geschehen durch Verpönung aller der Handlungen, die das Wort „kriminell“ bezeichnet, um ihnen durch Gegenmotive, welches die angedrohten Strafen sind, vorzubeugen; welche Drohung nur durch Vollziehung, im dennoch vorkommenden Fall, wirksam seyn kann. Daß demnach der Zweck der Strafe, oder genauer des Straf-

geſetzes, Abſchreckung vom Verbrechen ſei, iſt eine ſo allgemein anerkannte, ja, von ſelbſt einleuchtende Wahrheit, daß ſie in England ſogar in der ſehr alten Anklagungsformel (indictment), deren ſich noch jetzt in Kriminalfällen der Kronadvokat bedient, ausgeſprochen iſt, indem ſolche ſchließt: if this be proved, you, the said N. N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming*). Wenn ein Fürſt einen mit Recht verurtheilten Verbrecher zu begnadigen wünſcht, wird ſein Miniſter ihm einwenden, daß alsdann dies Verbrechen ſich bald wiederholen würde. — Zweck für die Zukunft unterſcheidet Strafe von Rache, und dieſen hat die Strafe nur dann, wann ſie zur Erfüllung eines Geſetzes vollzogen wird, welche, nur eben dadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall ſich ankündigend, dem Geſetze die Kraft abzuſchrecken erhält, worin eben ſein Zweck beſteht. — Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja, nach dieſer Anſicht, der geſtrafte Verbrecher „bloß als Mittel" gebraucht würde. Aber dieſer von allen Kantianern ſo unermüdlich nachgeſprochene Satz, „man dürfe den Menſchen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln", iſt zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die ſie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz; aber beim Lichte betrachtet iſt es ein höchſt vager, unbeſtimmter, ſeine Abſicht ganz indirekt erreichender Ausſpruch, der für jeden Fall ſeiner Anwendung erſt beſonderer Erklärung, Beſtimmung und Modifikation bedarf, ſo allgemein genommen aber ungenügend, wenigſagend und noch dazu problematiſch iſt. Der dem Geſetze zufolge der Todesſtrafe anheimgefallene Mörder muß jetzt allerdings und mit vollem Recht als bloßes Mittel gebraucht werden. Denn die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staats, iſt durch ihn geſtört, ja ſie iſt aufgehoben, wenn das Geſetz unerfüllt bleibt: er, ſein Leben, ſeine Perſon, muß jetzt das Mittel zur Erfüllung des Geſetzes und dadurch zur Wiederherſtellung der öffentlichen Sicherheit ſeyn, und wird zu ſolchem gemacht mit allem Recht, zur Vollziehung des Staatsvertrages, der auch von ihm, ſofern er Staatsbürger war, eingegangen war, und

*) Wenn Dieſes bewieſen wird, ſo müßt ihr, der beſagte N. N., die geſetzliche Strafe erleiden, um Andere von ähnlichen Verbrechen, in aller künftigen Zeit, abzuſchrecken.

demzufolge er, um Sicherheit für sein Leben, seine Freiheit und sein Eigenthum zu genießen, auch der Sicherheit Aller sein Leben, seine Freiheit und sein Eigenthum zum Pfande gesetzt hatte, welches Pfand jetzt verfallen ist.

Diese hier aufgestellte, der gesunden Vernunft unmittelbar einleuchtende Theorie der Strafe ist freilich, in der Hauptsache, kein neuer Gedanke, sondern nur ein durch neue Irrthümer beinahe verdrängter, dessen deutlichste Darstellung insofern nöthig war. Dieselbe ist, dem Wesentlichen nach, schon in dem enthalten, was Pufendorf, „De officio hominis et civis", Buch 2, Kap. 13, darüber sagt. Mit ihr stimmt ebenfalls Hobbes überein: „Leviathan", Kap. 15 u. 28. In unsern Tagen hat sie bekanntlich Feuerbach verfochten. Ja, sie findet sich schon in den Aussprüchen der Philosophen des Alterthums: Platon legt sie deutlich dar im Protagoras (S. 114, edit. Bip.), auch im Gorgias (S. 168), endlich im elften Buch von den Gesetzen (S. 165). Seneka spricht Platons Meinung und die Theorie aller Strafe vollkommen aus, in den kurzen Worten: Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur (De Ira, I, 16).

Wir haben also im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht. Erreichte der Staat seinen Zweck vollkommen, so könnte gewissermaaßen, da er, durch die in ihm vereinigten Menschenkräfte, auch die übrige Natur sich mehr und mehr dienstbar zu machen weiß, zuletzt, durch Fortschaffung aller Arten von Uebel, etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zu Stande kommen. Allein, theils ist er noch immer sehr weit von diesem Ziel entfernt geblieben; theils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus wesentliche Uebel, unter denen, wären sie auch alle fortgeschafft, zuletzt die Langeweile jede von den anderen verlassene Stelle sogleich okkupirt, es nach wie vor im Leiden erhalten; theils ist auch sogar der Zwist der Individuen nie durch den Staat völlig aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt ist; und endlich wendet sich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach Außen: als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtung verbannt, kommt sie von Außen als Krieg der

Völker wieder, und fordert nun im Großen und mit einem Male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer ein, welche man ihr durch kluge Vorkehrung im Einzelnen entzogen hatte. Ja gesetzt, auch dieses Alles wäre endlich, durch eine auf die Erfahrung von Jahrtausenden gestützte Klugheit, überwunden und beseitigt; so würde am Ende die wirkliche Uebervölkerung des ganzen Planeten das Resultat seyn, dessen entsetzliche Uebel sich jetzt nur eine kühne Einbildungskraft zu vergegenwärtigen vermag*).

§. 63.

Wir haben die zeitliche Gerechtigkeit, welche im Staat ihren Sitz hat, kennen gelernt, als vergeltend oder strafend, und gesehen, daß eine solche allein durch die Rücksicht auf die Zukunft zur Gerechtigkeit wird; da ohne solche Rücksicht alles Strafen und Vergelten eines Frevels ohne Rechtfertigung bliebe, ja, ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Uebels zum Geschehenen wäre, ohne Sinn und Bedeutung. Ganz anders aber ist es mit der ewigen Gerechtigkeit, welche schon früher erwähnt wurde, und welche nicht den Staat, sondern die Welt beherrscht, nicht von menschlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuschung unterworfen, nicht unsicher, schwankend und irrend, sondern unfehlbar, fest und sicher ist. — Der Begriff der Vergeltung schließt schon die Zeit in sich: daher kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende seyn, kann also nicht, wie diese, Aufschub und Frist gestatten und, nur mittelst der Zeit die schlimme That mit der schlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen um zu bestehen. Die Strafe muß hier mit dem Vergehen so verbunden seyn, daß beide Eines sind.

Δοκειτε πηδαν τ' αδικηματ' εις θεους
Ιτεροισι, κάπειτ' εν Διος δελτου πτυχαις
Γραφειν τιν' αυτα, Ζηνα δ' εισορωντα νιν
Θνητοις δικαζειν; Ουδ' ὁ πας ουρανος,
Διος γραφοντος τας βροτων ἁμαρτιας,
Εξαρκεσειεν, ουδ' εκεινος αν σκοπων
Πεμπειν ἑκαστῳ ζημιαν· αλλ' ἡ Δικη
Ενταυθα που 'στιν εγγυς, ει βουλεσθ' ὁρᾶν.

Eurip., ap. *Stob.* Ecl., I, c. 4.

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes.

(Volare pennis scelera ad aetherias domus
Putatis, illic in Jovis tabularia
Scripto referri; tum Jovem lectis super
Sententiam proferre? — sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Juppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio,
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)

Daß nun eine ſolche ewige Gerechtigkeit wirklich im Weſen der Welt liege, wird aus unſerm ganzen bisher entwickelten Gedanken Dem, der dieſen gefaßt hat, bald vollkommen einleuchtend werden.

Die Erſcheinung, die Objektität des einen Willens zum Leben iſt die Welt, in aller Vielheit ihrer Theile und Geſtalten. Das Daſeyn ſelbſt und die Art des Daſeyns, in der Geſammtheit, wie in jedem Theil, iſt allein aus dem Willen. Er iſt frei, er iſt allmächtig. In jedem Dinge erſcheint der Wille gerade ſo, wie er ſich ſelbſt an ſich und außer der Zeit beſtimmt. Die Welt iſt nur der Spiegel dieſes Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Quaalen, welche ſie enthält, gehören zum Ausdruck deſſen, was er will, ſind ſo, weil er ſo will. Mit dem ſtrengſten Rechte trägt ſonach jedes Weſen das Daſeyn überhaupt, ſodann das Daſeyn ſeiner Art und ſeiner eigenthümlichen Individualität, ganz wie ſie iſt und unter Umgebungen wie ſie ſind, in einer Welt ſo wie ſie iſt, vom Zufall und vom Irrthum beherrſcht, zeitlich, vergänglich, ſtets leidend: und in allem was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geſchieht ihm immer Recht. Denn ſein iſt der Wille: und wie der Wille iſt, ſo iſt die Welt. Die Verantwortlichkeit für das Daſeyn und die Beſchaffenheit dieſer Welt kann nur ſie ſelbſt tragen, kein Anderer; denn wie hätte er ſie auf ſich nehmen mögen? — Will man wiſſen, was die Menſchen, moraliſch betrachtet, im Ganzen und Allgemeinen werth ſind; ſo betrachte man ihr Schickſal, im Ganzen und Allgemeinen. Dieſes iſt Mangel, Elend, Jammer, Quaal und Tod. Die ewige Gerechtigkeit waltet: wären ſie nicht, im Ganzen genommen, nichtswürdig; ſo würde ihr Schickſal, im Ganzen genommen, nicht ſo traurig ſeyn. In dieſem Sinne können wir ſagen: die Welt ſelbſt iſt das Weltgericht.

Könnte man allen Jammer der Welt in eine Waagſchale legen, und alle Schuld der Welt in die andere; ſo würde gewiß die Zunge einſtehen.

Freilich aber ſtellt ſich der Erkenntniß, ſo wie ſie, dem Willen zu ſeinem Dienſt entſproſſen, dem Individuo als ſolchem wird, die Welt nicht ſo dar, wie ſie dem Forſcher zuletzt ſich enthüllt, als die Objektität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der er ſelbſt iſt; ſondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder ſagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt ſich, ſtatt des Dinges an ſich, nur die Erſcheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieſer Form ſeiner beſchränkten Erkenntniß ſieht er nicht das Weſen der Dinge, welches Eines iſt, ſondern deſſen Erſcheinungen, als geſondert, getrennt, unzählbar, ſehr verſchieden, ja entgegengeſetzt. Da erſcheint ihm die Wolluſt als Eines, und die Quaal als ein ganz Anderes, dieſer Menſch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böſe als Eines und das Uebel als ein Anderes. Er ſieht den Einen in Freuden, Ueberfluß und Wollüſten leben, und zugleich vor deſſen Thüre den Andern durch Mangel und Kälte quaalvoll ſterben. Dann frägt er: wo bleibt die Vergeltung? Und er ſelbſt, im heftigen Willensdrange, der ſein Urſprung und ſein Weſen iſt, ergreift die Wollüſte und Genüſſe des Lebens, hält ſie umklammert feſt, und weiß nicht, daß er durch eben dieſen Akt ſeines Willens, alle die Schmerzen und Quaalen des Lebens, vor deren Anblick er ſchaudert, ergreift und feſt an ſich drückt. Er ſieht das Uebel, er ſieht das Böſe in der Welt: aber weit entfernt zu erkennen, daß beide nur verſchiedene Seiten der Erſcheinung des einen Willens zum Leben ſind, hält er ſie für ſehr verſchieden, ja ganz entgegengeſetzt, und ſucht oft durch das Böſe, d. h. durch Verurſachung des fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eigenen Individuums, zu entgehen, befangen im principio individuationis, getäuſcht durch den Schleier der Maja. — Denn, wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegränzt, heulend Waſſerberge erhebt und ſenkt, auf einem Kahn ein Schiffer ſitzt, dem ſchwachen Fahrzeug vertrauend; ſo ſitzt, mitten in einer Welt voll Quaalen, ruhig der einzelne Menſch, geſtützt und

vertrauend auf das principium individuationis, oder die Weiſe wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erſcheinung. Die unbegränzte Welt, voll Leiden überall, in unendlicher Vergangenheit, in unendlicher Zukunft, iſt ihm fremd, ja iſt ihm ein Mährchen: ſeine verſchwindende Perſon, ſeine ausdehnungsloſe Gegenwart, ſein augenblickliches Behagen, dies allein hat Wirklichkeit für ihn: und dies zu erhalten, thut er Alles, ſolange nicht eine beſſere Erkenntniß ihm die Augen öffnet. Bis dahin lebt bloß in der innerſten Tiefe ſeines Bewußtſeyns die ganz dunkle Ahndung, daß ihm jenes Alles doch wohl eigentlich ſo fremd nicht iſt, ſondern einen Zuſammenhang mit ihm hat, vor welchem das principium individuationis ihn nicht ſchützen kann. Aus dieſer Ahndung ſtammt jenes ſo unvertilgbare und allen Menſchen (ja vielleicht ſelbſt den klügeren Thieren) gemeinſame Grauſen, das ſie plötzlich ergreift, wenn ſie, durch irgend einen Zufall, irre werden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer ſeiner Geſtaltungen, eine Ausnahme zu erleiden ſcheint: z. B. wenn es ſcheint, daß irgend eine Veränderung ohne Urſache vor ſich gienge, oder ein Geſtorbener wieder da wäre, oder ſonſt irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig, oder das Ferne nah wäre. Das ungeheure Entſetzen über ſo etwas gründet ſich darauf, daß ſie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erſcheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt geſondert halten. Dieſe Sonderung aber eben liegt nur in der Erſcheinung und nicht im Dinge an ſich: eben darauf beruht die ewige Gerechtigkeit. — In der That ſteht alles zeitliche Glück und wandelt alle Klugheit — auf untergrabenem Boden. Sie ſchützen die Perſon vor Unfällen und verſchaffen ihr Genüſſe; aber die Perſon iſt bloße Erſcheinung, und ihre Verſchiedenheit von anderen Individuen und das Freiſeyn von den Leiden, welche dieſe tragen, beruht auf der Form der Erſcheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Weſen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die ſeinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zu betrachten, ſolange er der feſte Wille zum Leben iſt, d. h. mit aller Kraft das Leben bejaht. Für die das principium individuationis durchſchauende Erkenntniß iſt ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geſchenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen,

mitten unter den Leiden unzähliger Anderen, — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuschung ihn von dem Leiden seines Lebens getrennt hatte.

Dem in der Erkenntniß, welche dem Satz vom Grunde folgt, in dem principio individuationis, befangenen Blick entzieht sich die ewige Gerechtigkeit: er vermißt sie ganz, wenn er nicht etwan sie durch Fiktionen rettet. Er sieht den Bösen, nach Unthaten und Grausamkeiten aller Art, in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehen. Er sieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis an's Ende schleppen, ohne daß sich ein Rächer, ein Vergelter zeigte. Aber die ewige Gerechtigkeit wird nur Der begreifen und fassen, der über jene am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortschreitende und an die einzelnen Dinge gebundene Erkenntniß sich erhebt, die Ideen erkennt, das principium individuationis durchschaut, und inne wird, daß dem Dinge an sich die Formen der Erscheinung nicht zukommen. Dieser ist es auch allein, der, vermöge der selben Erkenntniß, das wahre Wesen der Tugend, wie es im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Betrachtung sich uns bald aufschließen wird, verstehen kann; wiewohl zur Ausübung derselben diese Erkenntniß in abstracto keineswegs erfordert wird. Wer also bis zu der besagten Erkenntniß gelangt ist, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das Ansich aller Erscheinung ist, die über Andere verhängte und die selbsterfahrene Quaal, das Böse und das Uebel, immer nur jenes eine und selbe Wesen treffen; wenn gleich die Erscheinungen, in welchen das Eine und das Andere sich darstellt, als ganz verschiedene Individuen dastehen und sogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt sind. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen Dem, der das Leiden verhängt, und Dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntniß getäuscht, sich selbst verkennt, in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlseyn suchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und so, im heftigen Drange, die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, dergestalt, durch das Medium der Individuation, den Widerstreit mit sich selbst offenbarend,

welchen er in ſeinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte ſind Eines. Jener irrt, indem er ſich der Quaal, dieſer, indem er ſich der Schuld nicht theilhaft glaubt. Giengen ihnen Beiden die Augen auf, ſo würde der das Leid verhängt erkennen, daß er in Allem lebt, was auf der weiten Welt Quaal leidet und, wenn mit Vernunft begabt, vergeblich nachſinnt, warum es zu ſo großem Leiden, deſſen Verſchuldung es nicht einſieht, ins Daſeyn gerufen ward: und der Gequälte würde einſehen, daß alles Böſe, das auf der Welt verübt wird, oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch ſein Weſen ausmacht, auch in ihm erſcheint und er durch dieſe Erſcheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf ſich genommen hat, die aus ſolchem Willen hervorgehen und ſie mit Recht erduldet, ſo lange er dieſer Wille iſt. — Aus dieſer Erkenntniß ſpricht der ahndungsvolle Dichter Calderon im „Leben ein Traum“:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
(Denn die größte Schuld des Menſchen
Iſt, daß er geboren ward.)

Wie ſollte es nicht eine Schuld ſeyn, da nach einem ewigen Geſetze der Tod darauf ſteht? Calderon hat auch nur das Chriſtliche Dogma von der Erbſünde durch jenen Vers ausgeſprochen.

Die lebendige Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit, des Waagebalkens, der das malum culpae mit dem malo poenae unzertrennlich verbindet, erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität und das Princip ihrer Möglichkeit: ſie wird daher, wie auch die ihr verwandte und ſogleich zu erörternde reine und deutliche Erkenntniß des Weſens aller Tugend, der Mehrzahl der Menſchen ſtets unzugänglich bleiben. — Daher haben die weiſen Urväter des Indiſchen Volkes ſie zwar in den, den drei wiedergeborenen Kaſten allein erlaubten Veden, oder in der eſoteriſchen Weisheitslehre, direkt, ſo weit nämlich Begriff und Sprache es faſſen und ihre immer noch bildliche, auch rhapſodiſche Darſtellungsweiſe es zuläßt, ausgeſprochen; aber in der Volksregion, oder exoteriſchen Lehre, nur mythiſch mitgetheilt. Die direkte Darſtellung finden wir in den Veden, der Frucht der höchſten menſchlichen Erkenntniß und Weisheit, deren Kern in den Upaniſchaden

uns, als das größte Geſchenk dieſes Jahrhunderts, endlich zugekommen iſt, auf mancherlei Weiſe ausgedrückt, beſonders aber dadurch, daß vor den Blick des Lehrlings alle Weſen der Welt, lebende und lebloſe, der Reihe nach vorübergeführt werden und über jedes derſelben jenes zur Formel gewordene und als ſolche die Mahavakya genannte Wort ausgeſprochen wird: Tatoumes, richtiger tat twam asi, welches heißt: „dies biſt du"*). — Dem Volke aber wurde jene große Wahrheit, ſo weit es, in ſeiner Beſchränktheit, ſie faſſen konnte, in die Erkenntnißweiſe, welche dem Satz vom Grunde folgt, überſetzt, die zwar, ihrem Weſen nach, jene Wahrheit rein und an ſich durchaus nicht aufnehmen kann, ſogar im geraden Widerſpruch mit ihr ſteht, allein in der Form des Mythos ein Surrogat derſelben empfing, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend war, indem es die ethiſche Bedeutung deſſelben, in der dieſer ſelbſt ewig fremden Erkenntnißweiſe gemäß dem Satz vom Grunde, doch durch bildliche Darſtellung faßlich macht; welches der Zweck aller Glaubenslehren iſt, indem ſie ſämmtlich mythiſche Einkleidungen der dem rohen Menſchenſinn unzugänglichen Wahrheit ſind. Auch könnte in dieſem Sinne jener Mythos, in Kants Sprache, ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft genannt werden: als ein ſolches betrachtet aber hat er den großen Vorzug, gar keine Elemente zu enthalten, als die im Reiche der Wirklichkeit vor unſeren Augen liegen, und daher alle ſeine Begriffe mit Anſchauungen belegen zu können. Das hier Gemeinte iſt der Mythos von der Seelenwanderung. Er lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Weſen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieſer Welt, genau durch die ſelben Leiden wieder abgebüßt werden müſſen; welches ſo weit geht, daß wer nur ein Thier tödtet, einſt in der unendlichen Zeit auch als eben ein ſolches Thier geboren werden und den ſelben Tod erleiden wird. Er lehrt, daß böſer Wandel ein künftiges Leben, auf dieſer Welt, in leidenden und verachteten Weſen nach ſich zieht, daß man demgemäß ſodann wieder geboren wird in niedrigeren Kaſten, oder als Weib, oder als Thier, als Paria oder Tſchandala, als Ausſätziger, als Krokodil u. ſ. w. Alle Quaalen, die der Mythos droht, belegt

*) Oupnek'hat, Bd. 1, S. 60 fg.

er mit Anſchauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Weſen, welche auch nicht wiſſen, wie ſie ihre Quaal verſchuldet haben, und er braucht keine andere Hölle zu Hülfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in beſſeren, edleren Geſtalten, als Bramane, als Weiſer, als Heiliger. Die höchſte Belohnung, welche der edelſten Thaten und der völligen Reſignation wartet, welche auch dem Weibe wird, das in ſieben Leben hinter einander freiwillig auf dem Scheiterhaufen des Gatten ſtarb, nicht weniger auch dem Menſchen, deſſen reiner Mund nie eine einzige Lüge geſprochen hat, dieſe Belohnung kann der Mythos in der Sprache dieſer Welt nur negativ ausdrücken, durch die ſo oft vorkommende Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden: non adsumes iterum existentiam apparentem: oder wie die Buddhaiſten, welche weder Veda noch Kaſten gelten laſſen, es ausdrücken: „Du ſollſt Nirwana erlangen, d. i. einen Zuſtand, in welchem es vier Dinge nicht giebt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod.“

Nie hat ein Mythos und nie wird einer ſich der ſo Wenigen zugänglichen, philoſophiſchen Wahrheit enger anſchließen, als dieſe uralte Lehre des edelſten und älteſten Volkes, bei welchem ſie, ſo entartet es auch jetzt in vielen Stücken iſt, doch noch als allgemeiner Volksglaube herrſcht und auf das Leben entſchiedenen Einfluß hat, heute ſo gut, wie vor vier Jahrtauſenden. Jenes non plus ultra mythiſcher Darſtellung haben daher ſchon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien, oder Aegypten, herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wiſſen nicht wie weit, ſelbſt geglaubt. — Wir hingegen ſchicken nunmehr den Bramanen Engliſche clergymen und Herrnhuteriſche Leinweber, um ſie aus Mitleid eines beſſern zu belehren und ihnen zu bedeuten, daß ſie aus Nichts gemacht ſind und ſich dankbarlich darüber freuen ſollen. Aber uns widerfährt was Dem, der eine Kugel gegen einen Felſen abſchießt. In Indien faſſen unſere Religionen nun und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menſchengeſchlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen ſtrömt Indiſche Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unſerm Wiſſen und Denken hervorbringen.

§. 64.

Aber von unſerer nicht mythiſchen, ſondern philoſophiſchen Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit wollen wir jetzt zu den dieſer verwandten Betrachtungen der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns und des Gewiſſens, welches die bloß gefühlte Erkenntniß jener iſt, fortſchreiten. — Nur will ich, an dieſer Stelle, zuvor noch auf zwei Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur aufmerkſam machen, welche beitragen können zu verdeutlichen, wie einem Jeden das Weſen jener ewigen Gerechtigkeit und die Einheit und Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, worauf jene beruht, wenigſtens als dunkles Gefühl bewußt iſt.

Ganz unabhängig von dem nachgewieſenen Zwecke des Staates bei der Strafe, der das Strafrecht begründet, gewährt es, nachdem eine böſe That geſchehen, nicht nur dem Gekränkten, den meiſtens Rachſucht beſeelt, ſondern auch dem ganz antheilloſen Zuſchauer Befriedigung, zu ſehen, daß Der, welcher einem Andern einen Schmerz verurſachte, gerade daſſelbe Maaß des Schmerzes wieder erleide. Mir ſcheint ſich hierin nichts Anderes als eben das Bewußtſeyn jener ewigen Gerechtigkeit auszuſprechen, welches aber von dem ungeläuterten Sinn ſogleich mißverſtanden und verfälſcht wird, indem er, im principio individuationis befangen, eine Amphibolie der Begriffe begeht und von der Erſcheinung Das verlangt, was nur dem Dinge an ſich zukommt, nicht einſieht, inwiefern an ſich der Beleidiger und der Beleidigte Eines ſind und das ſelbe Weſen es iſt, was, in ſeiner eigenen Erſcheinung ſich ſelbſt nicht wiedererkennend, ſowohl die Quaal als die Schuld trägt; ſondern vielmehr verlangt, am nämlichen Individuo, deſſen die Schuld iſt, auch die Quaal wiederzuſehen. — Daher möchten die Meiſten auch fordern, daß ein Menſch, der einen ſehr hohen Grad von Bosheit hat, welcher jedoch ſich wohl in Vielen, nur nicht mit anderen Eigenſchaften wie in ihm gepaart, finden möchte, der nämlich dabei durch ungewöhnliche Geiſteskraft Anderen weit überlegen wäre und welcher demzufolge nun unſägliche Leiden über Millionen Andere verhienge, z. B. als Welteroberer, — ſie würden fordern, ſage ich, daß ein ſolcher alle jene Leiden irgendwann und irgendwo durch ein gleiches Maaß von Schmerzen abbüßte; weil ſie nicht erkennen, wie an

sich der Quäler und die Gequälten Eines sind und der selbe Wille, durch welchen diese da sind und leben, es eben auch ist, der in jenem erscheint und gerade durch ihn zur deutlichsten Offenbarung seines Wesens gelangt, und der ebenfalls, wie in den Unterdrückten, so auch im Ueberwältiger leidet, und zwar in diesem in dem Maaße mehr, als das Bewußtseyn höhere Klarheit und Deutlichkeit und der Wille größere Vehemenz hat. — Daß aber die tiefere, im principio individuationis nicht mehr befangene Erkenntniß, aus welcher alle Tugend und Edelmuth hervorgehen, jene Vergeltung fordernde Gesinnung nicht mehr hegt, bezeugt schon die Christliche Ethik, welche alle Vergeltung des Bösen mit Bösem schlechthin untersagt und die ewige Gerechtigkeit als in dem von der Erscheinung verschiedenem Gebiet des Dinges an sich walten läßt. („Die Rache ist mein, Ich will vergelten, spricht der Herr." Röm. 12, 19.)

Ein viel auffallenderer, aber auch viel seltenerer Zug in der menschlichen Natur, welcher jenes Verlangen, die ewige Gerechtigkeit in das Gebiet der Erfahrung, d. i. der Individuation, zu ziehen, ausspricht, und dabei zugleich ein gefühltes Bewußtseyn andeutet, daß, wie ich es oben ausdrückte, der Wille zum Leben das große Trauer- und Lustspiel auf eigene Kosten aufführt, und daß der selbe und eine Wille in allen Erscheinungen lebt, ein solcher Zug, sage ich, ist folgender. Wir sehen bisweilen einen Menschen über ein großes Unbild, das er erfahren, ja vielleicht nur als Zeuge erlebt hat, so tief empört werden, daß er sein eigenes Leben, mit Ueberlegung und ohne Rettung, daran setzt, um Rache an dem Ausüber jenes Frevels zu nehmen. Wir sehen ihn etwan einen mächtigen Unterdrücker Jahre lang aufsuchen, endlich ihn morden und dann selbst auf dem Schaffot sterben, wie er vorhergesehen, ja oft gar nicht zu vermeiden suchte, indem sein Leben nur noch als Mittel zur Rache Werth für ihn behalten hatte. — Besonders unter den Spaniern finden sich solche Beispiele*). Wenn wir nun den Geist jener Vergeltungssucht

*) Jener Spanische Bischof, der im letzten Kriege sich und die Französischen Generäle, an seiner Tafel, zugleich vergiftete, gehört hieher, wie mehrere Thatsachen aus jenem Kriege. Auch findet man Beispiele im Montaigne, Buch 2, Kap. 12.

genau betrachten, so finden wir sie sehr verschieden von der gemeinen Rache, die das erlittene Leid durch den Anblick des verursachten mildern will: ja, wir finden, daß was sie bezweckt nicht sowohl Rache als Strafe genannt zu werden verdient: denn in ihr liegt eigentlich die Absicht einer Wirkung auf die Zukunft, durch das Beispiel, und zwar hier ohne allen eigennützigen Zweck, weder für das rächende Individuum, denn es geht dabei unter, noch für eine Gesellschaft, die durch Gesetze sich Sicherheit schafft: denn jene Strafe wird vom Einzelnen, nicht vom Staat, noch zur Erfüllung eines Gesetzes vollzogen, vielmehr trifft sie immer eine That, die der Staat nicht strafen wollte oder konnte und deren Strafe er mißbilligt. Mir scheint es, daß der Unwille, welcher einen solchen Menschen so weit über die Gränzen aller Selbstliebe hinaus treibt, aus dem tiefsten Bewußtseyn entspringt, daß er der ganze Wille zum Leben, der in allen Wesen, durch alle Zeiten erscheint, selbst ist, dem daher die fernste Zukunft wie die Gegenwart auf gleiche Weise angehört und nicht gleichgültig seyn kann: diesen Willen bejahend, verlangt er jedoch, daß in dem Schauspiel, welches sein Wesen darstellt, kein so ungeheures Unbild je wieder erscheine, und will, durch das Beispiel einer Rache, gegen welche es keine Wehrmauer giebt, da Todesfurcht den Rächer nicht abschreckt, jeden künftigen Frevler schrecken. Der Wille zum Leben, obwohl sich noch bejahend, hängt hier nicht mehr an der einzelnen Erscheinung, dem Individuo, sondern umfaßt die Idee des Menschen und will ihre Erscheinung rein erhalten von solchem ungeheuern, empörenden Unbild. Es ist ein seltener, bedeutungsvoller, ja erhabener Charakterzug, durch welchen der Einzelne sich opfert, indem er sich zum Arm der ewigen Gerechtigkeit zu machen strebt, deren eigentliches Wesen er noch verkennt.

§. 65.

Durch alle bisherigen Betrachtungen über das menschliche Handeln haben wir die letzte vorbereitet und uns die Aufgabe sehr erleichtert, die eigentliche ethische Bedeutsamkeit des Handelns, welche man im Leben durch die Worte gut und böse bezeichnet und sich dadurch vollkommen verständigt, zu abstrakter und philo-

ſophiſcher Deutlichkeit zu erheben und als Glied unſeres Hauptgedankens nachzuweiſen.

Ich will aber zuvörderſt jene Begriffe gut und böſe, welche von den philoſophiſchen Schriftſtellern unſerer Tage, höchſt wunderlicher Weiſe, als einfache, alſo keiner Analyſe fähige Begriffe behandelt werden, auf ihre eigentliche Bedeutung zurückführen; damit man nicht etwan in einem undeutlichen Wahn befangen bleibe, daß ſie mehr enthalten, als wirklich der Fall iſt, und an und für ſich ſchon alles hier Nöthige beſagten. Dies kann ich thun, weil ich ſelbſt ſo wenig geſonnen bin, in der Ethik hinter dem Worte Gut einen Verſteck zu ſuchen, als ich ſolchen früher hinter den Worten ſchön und wahr geſucht habe, um dann etwan durch ein angehängtes „heit", das heut zu Tage eine beſondere σεμνοτης haben und dadurch in mehreren Fällen aushelfen ſoll, und durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Ausſprechung ſolcher drei Worte mehr gethan, als drei ſehr weite und abſtrakte, folglich gar nicht inhaltreiche Begriffe bezeichnen, welche ſehr verſchiedenen Urſprung und Bedeutung haben. Wem in der That, der ſich mit den Schriften unſerer Tage bekannt gemacht hat, ſind nicht jene drei Worte, auf ſo treffliche Dinge ſie urſprünglich auch weiſen, doch endlich zum Ekel geworden, nachdem er tauſend Mal ſehen mußte, wie jeder zum Denken Unfähigſte nur glaubt, mit weitem Munde und der Miene eines begeiſterten Schaafes, jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben?

Die Erklärung des Begriffes wahr iſt ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, Kap. 5, §. 29 ff., gegeben. Der Inhalt des Begriffs ſchön hat durch unſer ganzes drittes Buch zum erſten Mal ſeine eigentliche Erklärung gefunden. Jetzt wollen wir den Begriff gut auf ſeine Bedeutung zurückführen, was mit ſehr Wenigem geſchehen kann. Dieſer Begriff iſt weſentlich relativ und bezeichnet die Angemeſſenheit eines Objekts zu irgend einer beſtimmten Beſtrebung des Willens. Alſo Alles, was dem Willen in irgend einer ſeiner Aeußerungen zuſagt, ſeinen Zweck erfüllt, das wird durch den Begriff gut gedacht, ſo verſchieden es auch im Uebrigen ſeyn mag. Darum ſagen wir gutes Eſſen, gute Wege, gutes Wetter, gute Waffen, gute Vorbedeutung u. ſ. w., kurz, nen-

nen Alles gut, was gerade so ist, wie wir es eben wollen; daher auch dem Einen gut seyn kann, was dem Andern gerade das Gegentheil davon ist. Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten: nämlich die der unmittelbar gegenwärtigen und die der nur mittelbaren, auf die Zukunft gehenden Befriedigung des jedesmaligen Willens: d. h. das Angenehme und das Nützliche. — Der Begriff des Gegentheils wird, so lange von nichterkennenden Wesen die Rede ist, durch das Wort schlecht, seltener und abstrakter durch Uebel ausgedrückt, welches also alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zusagende bezeichnet. Wie alle anderen Wesen, die in Beziehung zum Willen treten können, hat man nun auch Menschen, die den gerade gewollten Zwecken günstig, förderlich, befreundet waren, gut genannt, in der selben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen, welches sich z. B. in der Redensart zeigt: „Dieser ist mir gut, dir aber nicht.“ Diejenigen aber, deren Charakter es mit sich brachte, überhaupt die fremden Willensbestrebungen als solche nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, die also durchgängig hülfreich, wohlwollend, freundlich, wohlthätig waren, sind, wegen dieser Relation ihrer Handlungsweise zum Willen Anderer überhaupt, gute Menschen genannt worden. Den entgegengesetzten Begriff bezeichnet man im Deutschen und seit etwan hundert Jahren auch im Französischen, bei erkennenden Wesen (Thieren und Menschen) durch ein anderes Wort als bei erkenntnißlosen, nämlich durch böse, méchant, während in fast allen anderen Sprachen dieser Unterschied nicht Statt findet und κακος, malus, cattivo, bad von Menschen wie von leblosen Dingen gebraucht werden, welche den Zwecken eines bestimmten individuellen Willens entgegen sind. Also ganz und gar vom passiven Theil des Guten ausgegangen, konnte die Betrachtung erst später auf den aktiven übergehen und die Handlungsweise des gut genannten Menschen nicht mehr in Bezug auf Andere, sondern auf ihn selbst untersuchen, besonders sich die Erklärung aufgebend, theils der rein objektiven Hochachtung, die sie in Anderen, theils der eigenthümlichen Zufriedenheit mit sich selbst, die sie in ihm offenbar hervorbrachte, da er solche sogar mit Opfern anderer Art erkaufte; so wie auch im Gegentheil des innern Schmerzes, der die böse Gesinnung begleitete, so viel äußere Vortheile sie auch Dem

brachte, der sie gehegt. Hieraus entsprangen nun die ethischen Systeme, sowohl philosophische, als auf Glaubenslehren gestützte. Beide suchen stets die Glückseligkeit mit der Tugend irgendwie in Verbindung zu setzen, die ersteren entweder durch den Satz des Widerspruchs, oder auch durch den des Grundes, Glückseligkeit also entweder zum Identischen, oder zur Folge der Tugend zu machen, immer sophistisch: die letzteren aber durch Behauptung anderer Welten, als die der Erfahrung möglicherweise bekannte*). Hingegen wird, unserer Betrachtung zufolge, sich das innere Wesen der Tugend ergeben als ein Streben in ganz entgegengesetzter Richtung als das nach Glückseligkeit, d. h. Wohlseyn und Leben.

Dem Obigen zufolge ist das Gute, seinem Begriffe nach, των προς τι, also jedes Gute wesentlich relativ: denn es hat sein Wesen nur in seinem Verhältniß zu einem begehrenden Willen. Absolutes Gut ist demnach ein Widerspruch: höchstes Gut, summum bonum, bedeutet das Selbe, nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen

*) Hiebei sei es beiläufig bemerkt, daß Das, was jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltspunkt, durch welchen sie die Gemüther fest in Besitz nimmt, durchaus ihre ethische Seite ist; wiewohl nicht unmittelbar als solche, sondern indem sie mit dem übrigen, der jedesmaligen Glaubenslehre eigenthümlichen, mythischen Dogma fest verknüpft und verwebt, als allein durch dasselbe erklärbar erscheint; so sehr, daß, obgleich die ethische Bedeutung der Handlungen gar nicht gemäß dem Satz des Grundes erklärbar ist, jeder Mythas aber diesem Satz folgt, dennoch die Gläubigen die ethische Bedeutung des Handelns und ihren Mythas für ganz unzertrennlich, ja schlechthin Eins halten und nun jeden Angriff auf den Mythas für einen Angriff auf Recht und Tugend ansehen. Dies geht so weit, daß bei den monotheistischen Völkern Atheismus, oder Gottlosigkeit, das Synonym von Abwesenheit aller Moralität geworden ist. Den Priestern sind solche Begriffsverwechselungen willkommen, und nur in Folge derselben konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entstehen, und nicht etwan nur einzelne ausgezeichnet verkehrte und böse Individuen, sondern ganze Völker beherrschen und zuletzt, was zur Ehre der Menschheit nur Ein Mal in ihrer Geschichte dasteht, in diesem Occident sich als Inquisition verkörpern, welche, nach den neuesten endlich authentischen Nachrichten, in Madrid allein (während im übrigen Spanien noch viele solche geistliche Mördergruben waren) in 300 Jahren 300,000 Menschen, Glaubenssachen halber, auf dem Scheiterhaufen quaalvoll sterben ließ: woran jeder Eiferer, so oft er laut werden will, sogleich zu erinnern ist.

einträte, ein letztes Motiv, deſſen Erreichung ein unzerſtörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unſerer bisherigen Betrachtung in dieſem vierten Buch iſt dergleichen nicht denkbar. Der Wille kann ſo wenig durch irgend eine Befriedigung aufhören ſtets wieder von Neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine dauernde, ſein Streben vollſtändig und auf immer befriedigende Erfüllung giebt es für ihn nicht. Er iſt das Faß der Danaiden: es giebt kein höchſtes Gut, kein abſolutes Gut für ihn; ſondern ſtets nur ein einſtweiliges. Wenn es indeſſen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abſchaffen möchte, gleichſam als emeritus, ein Ehrenamt zu geben; ſo mag man, tropiſcher Weiſe und bildlich, die gänzliche Selbſtaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willensloſigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer ſtillt und beſchwichtigt, allein jene Zufriedenheit giebt, die nicht wieder geſtört werden kann, allein welterlöſend iſt, und von der wir jetzt bald, am Schluß unſerer ganzen Betrachtung, handeln werden, — das abſolute Gut, das summum bonum nennen, und ſie anſehen, als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle anderen Güter nur Palliativmittel, nur Anodyna ſind. In dieſem Sinne entſpricht das Griechiſche τελος, wie auch finis bonorum, der Sache ſogar noch beſſer. — So viel von den Worten Gut und Böſe; jetzt aber zur Sache.

Wenn ein Menſch, ſobald Veranlaſſung da iſt und ihn keine äußere Macht abhält, ſtets geneigt iſt Unrecht zu thun, nennen wir ihn böſe. Nach unſerer Erklärung des Unrechts heißt dieſes, daß ein ſolcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in ſeinem Leibe erſcheint, bejaht; ſondern in dieſer Bejahung ſo weit geht, daß er den in anderen Individuen erſcheinenden Willen verneint; was ſich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienſte ſeines Willens verlangt und ihr Daſeyn zu vertilgen ſucht, wenn ſie den Beſtrebungen ſeines Willens entgegenſtehen. Die letzte Quelle hievon iſt ein hoher Grad des Egoismus, deſſen Weſen oben auseinandergeſetzt iſt. Zweierlei iſt hier ſogleich offenbar: erſtlich, daß in einem ſolchen Menſchen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung ſeines eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben ſich ausſpricht; und zweitens, daß ſeine Erkenntniß, ganz dem Satz vom Grunde hingegeben und im principio in-

dividuationis befangen, bei dem durch dieſes letztere geſetzten gänzlichen Unterſchiede zwiſchen ſeiner eigenen Perſon und allen anderen feſt ſtehen bleibt; daher er allein ſein eigenes Wohlſeyn ſucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller Anderen, deren Weſen ihm vielmehr völlig fremd iſt, durch eine weite Kluft von dem ſeinigen geſchieden, ja, die er eigentlich nur als Larven, ohne alle Realität, anſieht. — Und dieſe zwei Eigenſchaften ſind die Grundelemente des böſen Charakters.

Jene große Heftigkeit des Wollens iſt nun ſchon an und für ſich und unmittelbar eine ſtete Quelle des Leidens. Erſtlich, weil alles Wollen, als ſolches, aus dem Mangel, alſo dem Leiden, entſpringt. (Daher iſt, wie aus dem dritten Buch erinnerlich, das augenblickliche Schweigen alles Wollens, welches eintritt, ſobald wir als reines willenloſes Subjekt des Erkennens [Korrelat der Idee] der äſthetiſchen Betrachtung hingegeben ſind, eben ſchon ein Hauptbeſtandtheil der Freude am Schönen.) Zweitens, weil, durch den kauſalen Zuſammenhang der Dinge, die meiſten Begehrungen unerfüllt bleiben müſſen und der Wille viel öfter durchkreuzt, als befriedigt wird, folglich auch dieſerhalb heftiges und vieles Wollen ſtets heftiges und vieles Leiden mit ſich bringt. Denn alles Leiden iſt durchaus nichts Anderes, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und ſelbſt der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerſtört wird, iſt als ſolcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts Anderes, als der Objekt gewordene Wille ſelbſt iſt. — Dieſerhalb nun, weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich iſt, trägt ſchon der Geſichtsausdruck ſehr böſer Menſchen das Gepräge des innern Leidens: ſelbſt wenn ſie alles äußerliche Glück erlangt haben, ſehen ſie ſtets unglücklich aus, ſobald ſie nicht im augenblicklichen Jubel begriffen ſind, oder ſich verſtellen. Aus dieſer, ihnen ganz unmittelbar weſentlichen, innern Quaal geht zuletzt ſogar die nicht aus dem bloßen Egoismus entſprungene, ſondern uneigennützige Freude an fremden Leiden hervor, welche die eigentliche *Bosheit* iſt und ſich bis zur *Grauſamkeit* ſteigert. Dieſer iſt das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, ſondern Zweck an ſich. Die nähere Erklärung dieſes Phänomens iſt folgende. Weil der Menſch Erſcheinung des Willens, von der klarſten Erkennt-

niß beleuchtet, ist, mißt er die wirkliche und gefühlte Befriedigung seines Willens stets gegen die bloß mögliche ab, welche ihm die Erkenntniß vorhält. Hieraus entspringt der Neid: jede Entbehrung wird unendlich gesteigert durch fremden Genuß, und erleichtert durch das Wissen, daß auch Andere die selbe Entbehrung dulden. Die Uebel, welche Allen gemeinschaftlich und vom Menschenleben unzertrennlich sind, betrüben uns wenig: eben so die, welche dem Klima, dem ganzen Lande angehören. Die Erinnerung an größere Leiden, als die unserigen sind, stillt ihren Schmerz: der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen. Wenn nun ein Mensch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt ist, mit brennender Gier Alles zusammenfassen möchte, um den Durst des Egoismus zu kühlen, und dabei, wie es nothwendig ist, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur scheinbar ist, das Erlangte nie leistet, was das Begehrte versprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; sondern durch die Erfüllung der Wunsch nur seine Gestalt ändert und jetzt unter einer andern quält, ja endlich, wenn sie alle erschöpft sind, der Willensdrang selbst, auch ohne erkanntes Motiv, bleibt und sich als Gefühl der entsetzlichsten Oede und Leere, mit heilloser Quaal kund giebt: wenn aus diesem Allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerm Maaß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei Jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erscheinung des Willens ist, nothwendig eine übermäßige innere Quaal, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächst; so sucht er nun indirekt die Linderung, deren er direkt nicht fähig ist, sucht nämlich durch den Anblick des fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeußerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet: und so entsteht die Erscheinung der eigentlichen Grausamkeit, des Blutdurstes, welche die Geschichte so oft sehen läßt, in den Neronen und Domitianen, in den Afrikanischen Deis, im Robespierre u. s. w.

Mit der Bosheit verwandt ist schon die Rachsucht, die das Böse mit Bösem vergilt, nicht aus Rücksicht auf die Zukunft, welches der Charakter der Strafe ist, sondern bloß wegen des Geschehenen, Vergangenen, als solchen, also uneigennützig, nicht

als Mittel, ſondern als Zweck, um an der Quaal des Beleidigers, die man ſelbſt verurſacht, ſich zu weiden. Was die Rache von der reinen Bosheit unterſcheidet und in etwas entſchuldigt, iſt ein Schein des Rechts; ſofern nämlich der ſelbe Akt, der jetzt Rache iſt, wenn er geſetzlich, d. h. nach einer vorher beſtimmten und bekannten Regel und in einem Verein, der ſie ſanktionirt hat, verfügt würde, Strafe, alſo Recht, ſeyn würde.

Außer dem beſchriebenen, mit der Bosheit aus einer Wurzel, dem ſehr heftigen Willen, entſproſſenen und daher von ihr unabtrennlichen Leiden, iſt ihr nun aber noch eine davon ganz verſchiedene und beſondere Pein beigeſellt, welche bei jeder böſen Handlung, dieſe ſei nun bloße Ungerechtigkeit aus Egoismus, oder reine Bosheit, fühlbar wird und, nach der Länge ihrer Dauer, Gewiſſensbiß, oder Gewiſſensangſt heißt. — Wem nun der bisherige Inhalt dieſes vierten Buchs, beſonders aber die am Anfange deſſelben auseinandergeſetzte Wahrheit, daß dem Willen zum Leben das Leben ſelbſt, als ſein bloßes Abbild oder Spiegel, immer gewiß iſt, ſodann auch die Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit, — erinnerlich und gegenwärtig ſind; der wird finden, daß in Gemäßheit jener Betrachtungen, der Gewiſſensbiß keine andere, als folgende Bedeutung haben kann, d. h. ſein Inhalt, abſtrakt ausgedrückt, folgender iſt, in welchem man zwei Theile unterſcheidet, die aber doch wieder ganz zuſammenfallen und als völlig vereint gedacht werden müſſen.

So dicht nämlich auch den Sinn des Böſen der Schleier der Maja umhüllt, d. h. ſo feſt er auch im principio individuationis befangen iſt, demgemäß er ſeine Perſon von jeder andern als abſolut verſchieden und durch eine weite Kluft getrennt anſieht, welche Erkenntniß, weil ſie ſeinem Egoismus allein gemäß und die Stütze deſſelben iſt, er mit aller Gewalt feſthält, wie denn faſt immer die Erkenntniß vom Willen beſtochen iſt; ſo regt ſich dennoch, im Innerſten ſeines Bewußtſeyns, die geheime Ahndung, daß eine ſolche Ordnung der Dinge doch nur Erſcheinung iſt, an ſich aber es ſich ganz anders verhält, daß, ſo ſehr auch Zeit und Raum ihn von anderen Individuen und deren unzählbaren Quaalen, die ſie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und ſie als ihm ganz fremd darſtellen; dennoch an ſich und abgeſehen von der Vorſtellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben es

iſt, der in ihnen allen erſcheint, der hier, ſich ſelbſt verkennend, gegen ſich ſelbſt ſeine Waffen wendet, und indem er in einer ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſucht, eben dadurch der andern das größte Leiden auflegt, und daß er, der Böſe, eben dieſer ganze Wille iſt, er folglich nicht allein der Quäler, ſondern eben er auch der Gequälte, von deſſen Leiden ihn nur ein täuſchender Traum, deſſen Form Raum und Zeit iſt, trennt und frei hält, der aber dahinſchwindet und er, der Wahrheit nach, die Wolluſt mit der Quaal bezahlen muß, und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntniß des Individuums, nur mittelſt des principii individuationis, Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes, verſchieden ſind; nicht ſo an ſich. Dieſe Wahrheit iſt es, welche mythiſch, d. h. dem Satze vom Grunde angepaßt und dadurch in die Form der Erſcheinung überſetzt, durch die Seelenwanderung ausgedrückt wird: ihren von aller Beimiſchung reinſten Ausdruck aber hat ſie eben in jener dunkel gefühlten, aber troſtloſen Quaal, die man Gewiſſensangſt nennt. — Dieſe entſpringt aber außerdem noch aus einer zweiten, mit jener erſten genau verbundenen, unmittelbaren Erkenntniß, nämlich der der Stärke, mit welcher im böſen Individuo der Wille zum Leben ſich bejaht, welche weit über ſeine individuelle Erſcheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung des ſelben, in fremden Individuen erſcheinenden Willens. Das innere Entſetzen folglich des Böſewichts über ſeine eigene That, welches er ſich ſelber zu verhehlen ſucht, enthält neben jener Ahndung der Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis und des durch daſſelbe geſetzten Unterſchiedes zwiſchen ihm und Anderen, zugleich auch die Erkenntniß der Heftigkeit ſeines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, ſich daran feſtgeſogen hat, eben dieſes Leben, deſſen ſchreckliche Seite er in der Quaal der von ihm Unterdrückten vor ſich ſieht und mit welchem er dennoch ſo feſt verwachſen iſt, daß eben dadurch das Entſetzlichſte von ihm ſelbſt ausgeht, als Mittel zur völligern Bejahung ſeines eigenen Willens. Er erkennt ſich als concentrirte Erſcheinung des Willens zum Leben, fühlt bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen iſt und damit auch den zahlloſen Leiden, die dieſem weſentlich ſind, da es endloſe

Zeit und endloſen Raum hat, um den Unterſchied zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit aufzuheben und alle von ihm für jetzt bloß erkannte Quaalen in empfundene zu verwandeln. Die Millionen Jahre ſteter Wiedergeburt beſtehen dabei zwar bloß im Begriff, wie die ganze Vergangenheit und Zukunft allein im Begriff exiſtirt: die erfüllte Zeit, die Form der Erſcheinung des Willens iſt allein die Gegenwart, und für das Individuum iſt die Zeit immer neu: es findet ſich ſtets als neu entſtanden. Denn von dem Willen zum Leben iſt das Leben unzertrennlich und deſſen Form allein das Jetzt. Der Tod (man entſchuldige die Wiederholung des Gleichniſſes) gleicht dem Untergange der Sonne, die nur ſcheinbar von der Nacht verſchlungen wird, wirklich aber, ſelbſt Quelle alles Lichtes, ohne Unterlaß brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum, mittelſt der Zeit, der Form dieſer Erſcheinung für die Vorſtellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille, Kants Ding an ſich, und deſſen adäquate Objektität, Platons Idee. Daher giebt Selbſtmord keine Rettung: was Jeder im Innerſten will, das muß er ſeyn: und was Jeder iſt, das will er eben. — Alſo neben der bloß gefühlten Erkenntniß der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen abſondernden Formen der Vorſtellung, iſt es die Selbſterkenntniß des eigenen Willens und ſeines Grades, welche dem Gewiſſen den Stachel giebt. Der Lebenslauf wirkt das Bild des empiriſchen Charakters, deſſen Original der intelligible iſt, und der Böſe erſchrickt bei dieſem Bilde; gleichviel ob es mit großen Zügen gewirkt iſt, ſo daß die Welt ſeinen Abſcheu theilt, oder mit ſo kleinen, daß er allein es ſieht: denn nur ihn betrifft es unmittelbar. Das Vergangene wäre gleichgültig, als bloße Erſcheinung, und könnte nicht das Gewiſſen beängſtigen, fühlte ſich nicht der Charakter frei von aller Zeit und durch ſie unveränderlich, ſo lange er nicht ſich ſelbſt verneint. Darum laſten längſt geſchehene Dinge immer noch auf dem Gewiſſen. Die Bitte: „Führe mich nicht in Verſuchung", ſagt: „Laſſ' es mich nicht ſehen, wer ich bin." — An der Gewalt, mit welcher der Böſe das Leben bejaht, und die ſich ihm darſtellt an dem Leiden, welches er über Andere verhängt, ermißt er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die

einzig mögliche Erlösung von der Welt und ihrer Quaal liegt. Er sieht, wie weit er ihr angehört und wie fest er ihr verbunden ist: das erkannte Leiden Anderer hat ihn nicht bewegen können: dem Leben und dem empfundenen Leiden fällt er anheim. Es bleibt dahin gestellt, ob dieses je die Heftigkeit seines Willens brechen und überwinden wird.

Diese Auseinandersetzung der Bedeutung und des innern Wesens des Bösen, welche als bloßes Gefühl, d. h. nicht als deutliche, abstrakte Erkenntniß, der Inhalt der Gewissensangst ist, wird noch mehr Deutlichkeit und Vollständigkeit gewinnen durch die eben so durchgeführte Betrachtung des Guten, als Eigenschaft des menschlichen Willens, und zuletzt der gänzlichen Resignation und Heiligkeit, welche aus jener, nachdem solche den höchsten Grad erreicht hat, hervorgeht. Denn die Gegensätze erläutern sich immer wechselseitig, und der Tag offenbart zugleich sich selbst und die Nacht, wie Spinoza vortrefflich gesagt hat.

§. 66.

Eine Moral ohne Begründung, also bloßes Moralisiren, kann nicht wirken; weil sie nicht motivirt. Eine Moral aber, die motivirt, kann dies nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Was nun aber aus dieser entspringt, hat keinen moralischen Werth. Hieraus folgt, daß durch Moral, und abstrakte Erkenntniß überhaupt, keine ächte Tugend bewirkt werden kann; sondern diese aus der intuitiven Erkenntniß entspringen muß, welche im fremden Individuo das selbe Wesen erkennt, wie im eigenen.

Denn die Tugend geht zwar aus der Erkenntniß hervor; aber nicht aus der abstrakten, durch Worte mittheilbaren. Wäre dieses, so ließe sie sich lehren, und indem wir hier ihr Wesen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntniß abstrakt aussprechen, hätten wir Jeden, der dies faßt, auch ethisch gebessert. So ist es aber keineswegs. Vielmehr kann man so wenig durch ethische Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aesthetiken, von der des Aristoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Wesen der Tugend ist der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunst ist,

und kann nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienste bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beschlossenen leisten. Velle non discitur. Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Gesinnung, sind die abstrakten Dogmen in der That ohne Einfluß: die falschen stören sie nicht, und die wahren befördern sie schwerlich. Es wäre auch wahrlich sehr schlimm, wenn die Hauptsache des menschlichen Lebens, sein ethischer, für die Ewigkeit geltender Werth, von etwas abhienge, dessen Erlangung so sehr dem Zufall unterworfen ist, wie Dogmen, Glaubenslehren, Philosopheme. Die Dogmen haben für die Moralität bloß den Werth, daß der aus anderweitiger, bald zu erörternder Erkenntniß schon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er seiner eigenen Vernunft von seinem nichtegoistischen Thun, dessen Wesen sie, d. i. er selbst, nicht begreift, eine meistens nur fingirte Rechenschaft ablegt, bei welcher er sie gewöhnt hat sich zufrieden zu geben.

Zwar auf das Handeln, das äußere Thun, können die Dogmen starken Einfluß haben, wie auch Gewohnheit und Beispiel (letztere, weil der gewöhnliche Mensch seinem Urtheil, dessen Schwäche er sich bewußt ist, nicht traut, sondern nur eigener oder fremder Erfahrung folgt); aber damit ist die Gesinnung nicht geändert*). Alle abstrakte Erkenntniß giebt nur Motive: Motive aber können, wie oben gezeigt, nur die Richtung des Willens, nie ihn selbst ändern. Alle mittheilbare Erkenntniß kann auf den Willen aber nur als Motiv wirken: wie die Dogmen ihn also auch lenken, so ist dabei dennoch immer Das, was der Mensch eigentlich und überhaupt will, das selbe geblieben: bloß über die Wege, auf welchen es zu erlangen, hat er andere Gedanken erhalten, und imaginäre Motive leiten ihn gleich wirklichen. Daher z. B. ist es in Hinsicht auf seinen ethischen Werth gleich viel, ob er große Schenkungen an Hülflose macht, fest überredet in einem künftigen Leben alles zehnfach wieder zu erhalten, oder ob er die selbe Summe auf Verbesserung eines Landgutes verwendet, das zwar späte, aber desto sicherere und erklecklichere Zinsen tra-

*) Es sind bloße opera operata, würde die Kirche sagen, die nichts helfen, wenn nicht die Gnade den Glauben schenkt, der zur Wiedergeburt führt. Davon weiter unten.

gen wird: — und ein Mörder, ſo gut wie der Bandit, welcher dadurch einen Lohn erwirbt, iſt auch Der, welcher rechtgläubig den Ketzer den Flammen überliefert; ja ſogar, nach inneren Umſtänden, auch Der, welcher die Türken im Gelobten Lande erwürgt, wenn er nämlich, wie auch Jener, es eigentlich darum thut, weil er ſich dadurch einen Platz im Himmel zu erwerben vermeint. Denn nur für ſich, für ihren Egoismus, wollen ja Dieſe ſorgen, eben wie auch jener Bandit, von dem ſie ſich nur durch die Abſurdität der Mittel unterſcheiden. — Von Außen iſt, wie ſchon geſagt, dem Willen immer nur durch Motive beizukommen: dieſe aber ändern bloß die Art wie er ſich äußert, nimmermehr ihn ſelbſt. Velle non discitur.

Bei guten Thaten, deren Ausüber ſich auf Dogmen beruft, muß man aber immer unterſcheiden, ob dieſe Dogmen auch wirklich das Motiv dazu ſind, oder ob ſie, wie ich oben ſagte, nichts weiter, als die ſcheinbare Rechenſchaft ſind, durch die Jener ſeine eigene Vernunft zu befriedigen ſucht, über eine aus ganz anderer Quelle fließende gute That, die er vollbringt, weil er *gut* iſt, aber nicht gehörig zu erklären verſteht, weil er kein Philoſoph iſt, und dennoch etwas dabei denken möchte. Der Unterſchied iſt aber ſehr ſchwer zu finden, weil er im Innern des Gemüthes liegt. Daher können wir faſt nie das Thun Anderer und ſelten unſer eigenes moraliſch richtig beurtheilen. — Die Thaten und Handlungsweiſen des Einzelnen und eines Volkes können durch Dogmen, Beiſpiel und Gewohnheit ſehr modifizirt werden. Aber an ſich ſind alle Thaten (opera operata) bloß leere Bilder, und allein die Geſinnung, welche zu ihnen leitet, giebt ihnen moraliſche Bedeutſamkeit. Dieſe aber kann wirklich ganz die ſelbe ſeyn, bei ſehr verſchiedener äußerer Erſcheinung. Bei gleichem Grade von Bosheit kann der Eine auf dem Rade, der Andere ruhig im Schooße der Seinigen ſterben. Es kann derſelbe Grad von Bosheit ſeyn, der ſich bei *einem* Volke in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus, beim *andern* hingegen in Hofintriguen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art fein und leiſe en miniature ausſpricht: das Weſen bleibt das ſelbe. Es ließe ſich denken, daß ein vollkommener Staat, oder ſogar vielleicht auch ein vollkommen feſt geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenſeit des Todes, jedes Verbrechen ver-

hinderte: politiſch wäre dadurch viel, moraliſch nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt.

Die ächte Güte der Geſinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen alſo nicht von abſtrakter Erkenntniß aus, aber doch von Erkenntniß: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräſonniren und nicht anzuräſonniren iſt, von einer Erkenntniß, die eben weil ſie nicht abſtrakt iſt, ſich auch nicht mittheilen läßt, ſondern Jedem ſelbſt aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, ſondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menſchen. Wir, die wir hier von der Tugend die Theorie ſuchen und daher auch das Weſen der ihr zum Grunde liegenden Erkenntniß abſtrakt auszudrücken haben, werden dennoch in dieſem Ausdruck nicht jene Erkenntniß ſelbſt liefern können, ſondern nur den Begriff derſelben, wobei wir immer vom Handeln, in welchem allein ſie ſichtbar wird, ausgehen und auf daſſelbe, als ihren allein adäquaten Ausdruck verweiſen, welchen wir nur deuten und auslegen, d. h. abſtrakt ausſprechen, was eigentlich dabei vorgeht.

Bevor wir nun, im Gegenſatz des dargeſtellten *Böſen*, von der eigentlichen *Güte* reden, iſt, als Zwiſchenſtufe, die bloße Negation des Böſen zu berühren: dieſes iſt die *Gerechtigkeit*. Was Recht und Unrecht ſei, iſt oben hinlänglich auseinandergeſetzt: daher wir hier mit Wenigem ſagen können, daß Derjenige, welcher jene bloß moraliſche Gränze zwiſchen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und ſie gelten läßt, auch wo kein Staat oder ſonſtige Gewalt ſie ſichert, folglich, unſerer Erklärung gemäß, nie in der Bejahung ſeines eigenen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo ſich darſtellenden geht, — *gerecht* iſt. Er wird alſo nicht, um ſein eigenes Wohlſeyn zu vermehren, Leiden über Andere verhängen: d. h. er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte, wird das Eigenthum eines Jeden reſpectiren. — Wir ſehen nun, daß einem ſolchen Gerechten, ſchon nicht mehr, wie dem Böſen, das principium individuationis eine abſolute Scheidewand iſt, daß er nicht, wie jener, nur ſeine eigene Willenserſcheinung bejaht und alle anderen verneint, daß ihm Andere nicht bloße Larven ſind, deren Weſen von dem ſeini-

gen ganz verschieden ist; sondern durch seine Handlungsweise zeigt er an, daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorstellung gegebenen Erscheinung wiedererkennt, also sich selbst in jener wiederfindet, bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechtthuns, d. h. Nichtverletzens. In eben diesem Grade nun durchschaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er setzt sofern das Wesen außer sich dem eigenen gleich: er verletzt es nicht.

In dieser Gerechtigkeit liegt, wenn man auf das Innerste derselben sieht, schon der Vorsatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht so weit zu gehen, daß sie die fremden Willenserscheinungen verneint, indem sie solche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher eben so viel Anderen leisten wollen, als man von ihnen genießt. Der höchste Grad dieser Gerechtigkeit der Gesinnung, welcher aber immer schon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloß negativ ist, gepaart ist, geht so weit, daß man seine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geistige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienstleistung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. So sehen wir den Pascal, als er die asketische Richtung nahm, keine Bedienung mehr leiden wollen, obgleich er Dienerschaft genug hatte: seiner beständigen Kränklichkeit ungeachtet, machte er sein Bett selbst, holte selbst sein Essen aus der Küche u. s. w. (Vie de Pascal par sa soeur, S. 19.) Diesem ganz entsprechend wird berichtet, daß manche Hindu, sogar Radschahs, bei vielem Reichthum, diesen nur zum Unterhalt der Ihrigen, ihres Hofes und ihrer Dienerschaft verwenden und mit strenger Skrupulosität die Maxime befolgen, nichts zu essen, als was sie selbst eigenhändig gesäet und geerndtet haben. Ein gewisses Mißverständniß liegt dabei doch zum Grunde: denn der Einzelne kann, gerade weil er reich und mächtig ist, dem Ganzen der menschlichen Gesellschaft so beträchtliche Dienste leisten, daß sie dem ererbten Reichthum gleichwiegen, dessen Sicherung er der Gesellschaft verdankt. Eigentlich ist jene übermäßige Gerechtigkeit solcher Hindu schon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirkliche Entsagung, Verneinung des Willens zum Leben, Askese; von der

wir zuletzt reden werden. Hingegen kann umgekehrt reines Nichtsthun und Leben durch die Kräfte Anderer, bei ererbtem Eigenthum, ohne irgend etwas zu leisten, doch schon als moralisch unrecht angesehen werden, wenn es auch nach positiven Gesetzen recht bleiben muß.

Wir haben gefunden, daß die freiwillige Gerechtigkeit ihren innersten Ursprung hat in einem gewissen Grad der Durchschauung des principii individuationis, während in diesem der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt. Diese Durchschauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, sondern auch in höherm Grade Statt haben, welcher zum positiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe treibt: und dies kann geschehen, wie stark und energisch an sich selbst auch der in solchem Individuo erscheinende Wille sei. Immer kann die Erkenntniß ihm das Gleichgewicht halten, der Versuchung zum Unrecht widerstehen lehren und selbst jeden Grad von Güte, ja von Resignation hervorbringen. Also ist keineswegs der gute Mensch für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung als der böse zu halten; sondern es ist die Erkenntniß, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert. Es giebt zwar Individuen, welche bloß scheinen gutmüthig zu seyn, wegen der Schwäche des in ihnen erscheinenden Willens: was sie sind, zeigt sich aber bald daran, daß sie keiner beträchtlichen Selbstüberwindung fähig sind, um eine gerechte oder gute That auszuführen.

Wenn uns nun aber, als eine seltene Ausnahme, ein Mensch vorkommt, der etwan ein beträchtliches Einkommen besitzt, von diesem aber nur wenig für sich benutzt und alles Uebrige den Nothleidenden giebt, während er selbst viele Genüsse und Annehmlichkeiten entbehrt, und wir das Thun dieses Menschen uns zu verdeutlichen suchen; so werden wir, ganz abgesehen von den Dogmen, durch welche er etwan selbst sein Thun seiner Vernunft begreiflich machen will, als den einfachsten, allgemeinen Ausdruck und als den wesentlichen Charakter seiner Handlungsweise finden, daß er *weniger, als sonst geschieht, einen Unterschied macht zwischen Sich und Anderen*. Wenn eben dieser Unterschied, in den Augen manches Andern, so groß ist, daß fremdes Leiden dem Boshaften unmittelbare Freude, dem Ungerechten ein willkommenes Mittel zum eigenen Wohlseyn ist; wenn der bloß

Gerechte dabei stehen bleibt, es nicht zu verursachen; wenn überhaupt die meisten Menschen unzählige Leiden Anderer in ihrer Nähe wissen und kennen, aber sich nicht entschließen sie zu mildern, weil sie selbst einige Entbehrung dabei übernehmen müßten; wenn also Jedem von diesen Allen ein mächtiger Unterschied obzuwalten scheint zwischen dem eigenen Ich und dem fremden; so ist hingegen jenem Edlen, den wir uns denken, dieser Unterschied nicht so bedeutend; das principium individuationis, die Form der Erscheinung, befängt ihn nicht mehr so fest; sondern das Leiden, welches er an Anderen sieht, geht ihn fast so nahe an, wie sein eigenes: er sucht daher das Gleichgewicht zwischen beiden herzustellen, versagt sich Genüsse, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern. Er wird inne, daß der Unterschied zwischen ihm und Anderen, welcher dem Bösen eine so große Kluft ist, nur einer vergänglichen täuschenden Erscheinung angehört: er erkennt, unmittelbar und ohne Schlüsse, daß das Ansich seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Wesen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt; ja, daß dieses sich sogar auf die Thiere und die ganze Natur erstreckt: daher wird er auch kein Thier quälen*).

Er ist jetzt so wenig im Stande, Andere darben zu lassen, während er selbst Ueberflüssiges und Entbehrliches hat, wie irgend Jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben, als er genießen kann. Denn Jenem, der die Werke

*) Das Recht des Menschen auf das Leben und die Kräfte der Thiere beruht darauf, daß, weil mit der Steigerung der Klarheit des Bewußtseyns das Leiden sich gleichmäßig steigert, der Schmerz, welchen das Thier durch den Tod, oder die Arbeit leidet, noch nicht so groß ist, wie der, welchen der Mensch durch die bloße Entbehrung des Fleisches, oder der Kräfte des Thieres leiden würde, der Mensch daher in der Bejahung seines Daseyns bis zur Verneinung des Daseyns des Thieres gehen kann, und der Wille zum Leben im Ganzen dadurch weniger Leiden trägt, als wenn man es umgekehrt hielte. Dies bestimmt zugleich den Grad des Gebrauchs, den der Mensch ohne Unrecht von den Kräften der Thiere machen darf, welchen man aber oft überschreitet, besonders bei Lastthieren und Jagdhunden; wogegen daher die Thätigkeit der Thier-Schutz-Gesellschaften besonders gerichtet ist. Auch erstreckt jenes Recht, meiner Ansicht nach, sich nicht auf Vivisektionen, zumal der oberen Thiere. Hingegen leidet das Insekt durch seinen Tod noch nicht so viel, wie der Mensch durch dessen Stich. — Die Hindu sehen dies nicht ein.

der Liebe übt, ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen. Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden. Die Verkehrtheit ist von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, sich selbst verkennend, hier in Einem Individuo flüchtige, gauklerische Wollüste genießt, und dafür dort in einem andern leidet und darbt, und so Quaal verhängt und Quaal duldet, nicht erkennend, daß er, wie Thyestes, sein eigenes Fleisch gierig verzehrt, und dann hier jammert über unverschuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemesis, immer und immer nur weil er sich selbst verkennt in der fremden Erscheinung, und daher die ewige Gerechtigkeit nicht wahrnimmt, befangen im principio individuationis, also überhaupt in jener Erkenntnißart, welche der Satz vom Grunde beherrscht. Von diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt seyn, und Werke der Liebe üben, ist Eins. Letzteres ist aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntniß.

Das Gegentheil der Gewissenspein, deren Ursprung und Bedeutung oben erläutert worden, ist das gute Gewissen, die Befriedigung, welche wir nach jeder uneigennützigen That verspüren. Sie entspringt daraus, daß solche That, wie sie hervorgeht aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unseres eigenen Wesens an sich auch in der fremden Erscheinung, uns auch wiederum die Beglaubigung dieser Erkenntniß giebt, der Erkenntniß, daß unser wahres Selbst nicht bloß in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, da ist, sondern in Allem was lebt. Dadurch fühlt sich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zusammengezogen. Denn wie dieser unsern Antheil koncentrirt auf die einzelne Erscheinung des eigenen Individui, wobei die Erkenntniß uns stets die zahllosen Gefahren, welche fortwährend diese Erscheinung bedrohen, vorhält, wodurch Aengstlichkeit und Sorge der Grundton unserer Stimmung wird; so verbreitet die Erkenntniß, daß alles Lebende eben so wohl unser eigenes Wesen an sich ist, wie die eigene Person, unsern Antheil auf alles Lebende: hiedurch wird das Herz erweitert. Durch den also verminderten Antheil am eigenen Selbst wird die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und beschränkt: daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes

Gewiſſen giebt, und das deutlichere Hervortreten derſelben bei jeder guten That, indem dieſe den Grund jener Stimmung uns ſelber beglaubigt. Der Egoiſt fühlt ſich von fremden und feindlichen Erſcheinungen umgeben, und alle ſeine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erſcheinungen: das Wohl einer jeden derſelben iſt ſein eigenes. Wenn daher gleich die Erkenntniß des Menſchenlooſes überhaupt ſeine Stimmung nicht zu einer fröhlichen macht, ſo giebt die bleibende Erkenntniß ſeines eigenen Weſens in allem Lebenden ihm doch eine gewiſſe Gleichmäßigkeit und ſelbſt Heiterkeit der Stimmung. Denn der über unzählige Erſcheinungen verbreitete Antheil kann nicht ſo beängſtigen, wie der auf eine koncentrirte. Die Zufälle, welche die Geſammtheit der Individuen treffen, gleichen ſich aus, während die dem Einzelnen begegnenden Glück oder Unglück herbeiführen.

Wenn nun alſo Andere Moralprincipien aufſtellten, die ſie als Vorſchriften zur Tugend und nothwendig zu befolgende Geſetze hingaben, ich aber, wie ſchon geſagt, dergleichen nicht kann, indem ich dem ewig freien Willen kein Soll noch Geſetz vorzuhalten habe; ſo iſt dagegen, im Zuſammenhange meiner Betrachtung, das jenem Unternehmen gewiſſermaaßen Entſprechende und Analoge jene rein theoretiſche Wahrheit, als deren bloße Ausführung auch das Ganze meiner Darſtellung angeſehen werden kann, daß nämlich der Wille das Anſich jeder Erſcheinung, ſelbſt aber, als ſolches, von den Formen dieſer und dadurch von der Vielheit frei iſt: welche Wahrheit ich, in Bezug auf das Handeln, nicht würdiger auszudrücken weiß, als durch die ſchon erwähnte Formel des Veda: „Tat twam asi!“ („Dieſes biſt Du!“) Wer ſie mit klarer Erkenntniß und feſter inniger Ueberzeugung über jedes Weſen, mit dem er in Berührung kommt, zu ſich ſelber auszuſprechen vermag; der iſt eben damit aller Tugend und Seeligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlöſung.

Bevor ich nun aber weiter gehe und, als das Letzte meiner Darſtellung zeige, wie die Liebe, als deren Urſprung und Weſen wir die Durchſchauung des principii individuationis erkennen, zur Erlöſung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d. h. alles Wollens führt, und auch, wie ein anderer Weg, minder ſanft, jedoch häufiger, den Menſchen eben dahin bringt,

muß zuvor hier ein paradoxer Satz ausgesprochen und erläutert werden, nicht weil er ein solcher, sondern weil er wahr ist und zur Vollständigkeit meines darzulegenden Gedankens gehört. Es ist dieser: „Alle Liebe (αγαπη, caritas) ist Mitleid."

§. 67.

Wir haben gesehen, wie aus der Durchschauung des principii individuationis im geringern Grade die Gerechtigkeit, im höhern die eigentliche Güte der Gesinnung hervorging, welche sich als reine, d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigte. Wo nun diese vollkommen wird, setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich: weiter kann sie nie gehen, da kein Grund vorhanden ist, das fremde Individuum dem eigenen vorzuziehen. Wohl aber kann die Mehrzahl der fremden Individuen, deren ganzes Wohlseyn oder Leben in Gefahr ist, die Rücksicht auf das eigene Wohl des Einzelnen überwiegen. In solchem Falle wird der zur höchsten Güte und zum vollendeten Edelmuth gelangte Charakter sein Wohl und sein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Anderen: so starb Kodros, so Leonidas, so Regulus, so Decius Mus, so Arnold von Winkelried, so Jeder, der freiwillig und bewußt für die Seinigen, für das Vaterland, in den gewissen Tod geht. Auch steht auf dieser Stufe Jeder, der zur Behauptung Dessen, was der gesammten Menschheit zum Wohle gereicht und rechtmäßig angehört, d. h. für allgemeine, wichtige Wahrheiten und für Vertilgung großer Irrthümer, Leiden und Tod willig übernimmt: so starb Sokrates, so Jordanus Brunus, so fand mancher Held der Wahrheit den Tod auf dem Scheiterhaufen, unter den Händen der Priester.

Nunmehr aber habe ich, in Hinsicht auf das oben ausgesprochene Paradoxon, daran zu erinnern, daß wir früher dem Leben im Ganzen das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich gefunden haben, und daß wir einsahen, wie jeder Wunsch aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, daß daher jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück ist, daß die Freuden zwar dem Wunsche lügen, sie wären ein positives Gut, in Wahrheit aber

nur negativer Natur ſind und nur das Ende eines Uebels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, iſt immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich iſt was ſie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verſtändlich und dieſem gleichgeſetzt. Hieraus aber ergiebt ſich, daß die reine Liebe (αγαπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid iſt; das Leiden, welches ſie lindert, mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunſch gehört, ſeyn. Wir werden daher keinen Anſtand nehmen, im geraden Widerſpruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für ſolche anerkennen will, wenn ſie aus der abſtrakten Reflexion und zwar dem Begriffe der Pflicht und des kategoriſchen Imperativs hervorgegangen iſt, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, — im geraden Widerſpruch mit Kant zu ſagen: der bloße Begriff iſt für die ächte Tugend ſo unfruchtbar, wie für die ächte Kunſt: alle wahre und reine Liebe iſt Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid iſt, iſt Selbſtſucht. Selbſtſucht iſt der ερως; Mitleid iſt die αγαπη. Miſchungen von beiden finden häufig Statt. Sogar die ächte Freundſchaft iſt immer Miſchung von Selbſtſucht und Mitleid: erſtere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, deſſen Individualität der unſerigen entſpricht, und ſie macht faſt immer den größten Theil aus; Mitleid zeigt ſich in der aufrichtigen Theilnahme an ſeinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die man dieſem bringt. Sogar Spinoza ſagt: Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. (Eth. III, pr. 27, cor. 3, schol.) Als Beſtätigung unſeres paradoxen Satzes mag man bemerken, daß Ton und Worte der Sprache und Liebkoſungen der reinen Liebe ganz zuſammenfallen mit dem Tone des Mitleids: beiläufig auch, daß im Italiäniſchen Mitleid und reine Liebe durch das ſelbe Wort pietà bezeichnet werden.

Auch iſt hier die Stelle zur Erörterung einer der auffallendeſten Eigenheiten der menſchlichen Natur, des Weinens, welches, wie das Lachen, zu den Aeußerungen gehört, die ſie vom Thiere unterſcheiden. Das Weinen iſt keineswegs geradezu Aeußerung des Schmerzes: denn bei den wenigſten Schmerzen wird geweint.

Meines Erachtens weint man sogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, sondern immer nur über dessen Wiederholung in der Reflexion. Man geht nämlich von dem empfundenen Schmerz, selbst wann er körperlich ist, über zu einer bloßen Vorstellung desselben, und findet dann seinen eigenen Zustand so bemitleidenswerth, daß, wenn ein Anderer der Dulder wäre, man voller Mitleid und Liebe ihm helfen zu werden fest und aufrichtig überzeugt ist: nun aber ist man selbst der Gegenstand seines eigenen aufrichtigen Mitleids: mit der hülfreichsten Gesinnung ist man selbst der Hülfsbedürftige, fühlt, daß man mehr duldet, als man einen Andern dulden sehen könnte, und in dieser sonderbar verflochtenen Stimmung, wo das unmittelbar gefühlte Leid erst auf einem doppelten Umwege wieder zur Perception kommt, als fremdes vorgestellt, als solches mitgefühlt und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen wird, — schafft sich die Natur durch jenen sonderbaren körperlichen Kampf Erleichterung. — Das Weinen ist demnach Mitleid mit sich selbst, oder das auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Es ist daher durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantasie bedingt: daher weder hartherzige, noch phantasielose Menschen leicht weinen, und das Weinen sogar immer als Zeichen eines gewissen Grades von Güte des Charakters angesehen wird und den Zorn entwaffnet, weil man fühlt, daß wer noch weinen kann, auch nothwendig der Liebe, d. h. des Mitleids gegen Andere fähig seyn muß, eben weil dieses, auf die beschriebene Weise, in jene zum Weinen führende Stimmung eingeht. — Ganz der aufgestellten Erklärung gemäß ist die Beschreibung, welche Petrarka, sein Gefühl naiv und wahr aussprechend, vom Entstehen seiner eigenen Thränen macht:

I vo pensando: e nel pensar m' assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch' i non soleva*).

*) Indem ich gedankenvoll wandele, befällt mich ein so starkes Mitleid mit mir selber, daß ich oft laut weinen muß; was ich doch sonst nicht pflegte.

Auch bestätigt sich das Gesagte dadurch, daß Kinder, die einen Schmerz erlitten, meistens erst dann weinen, wenn man sie beklagt, also nicht über den Schmerz, sondern über die Vorstellung desselben. — Wann wir nicht durch eigene, sondern durch fremde Leiden zum Weinen bewegt werden; so geschieht dies dadurch, daß wir uns in der Phantasie lebhaft an die Stelle des Leidenden versetzen, oder auch in seinem Schicksal das Loos der ganzen Menschheit und folglich vor Allem unser eigenes erblicken, und also durch einen weiten Umweg immer doch wieder über uns selbst weinen, Mitleid mit uns selbst empfinden. Dies scheint auch ein Hauptgrund des durchgängigen, also natürlichen Weinens bei Todesfällen zu seyn. Es ist nicht sein Verlust, den der Trauernde beweint: solcher egoistischer Thränen würde man sich schämen; statt daß er bisweilen sich schämt, nicht zu weinen. Zunächst beweint er freilich das Loos des Gestorbenen: jedoch weint er auch, wann diesem, nach langen, schweren und unheilbaren Leiden, der Tod eine wünschenswerthe Erlösung war. Hauptsächlich also ergreift ihn Mitleid über das Loos der gesammten Menschheit, welche der Endlichkeit anheimgefallen ist, der zufolge jedes so strebsame, oft so thatenreiche Leben verlöschen und zu nichts werden muß: in diesem Loose der Menschheit aber erblickt er vor Allem sein eigenes, und zwar um so mehr, je näher ihm der Verstorbene stand, daher am meisten, wenn es sein Vater war. Wenn auch diesem durch Alter und Krankheit das Leben eine Quaal und durch seine Hülflosigkeit dem Sohn eine schwere Bürde war; so weint er doch heftig über den Tod des Vaters: aus dem angegebenen Grunde*).

§. 68.

Nach dieser Abschweifung über die Identität der reinen Liebe mit dem Mitleid, welches letzteren Zurückwendung auf das eigene Individuum das Phänomen des Weinens zum Symptom hat,

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes. Es ist wohl kaum nöthig zu erinnern, daß die ganze §§. 61—67 im Umriß aufgestellte Ethik ihre ausführlichere und vollendetere Darstellung erhalten hat in meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral.

nehme ich den Faden unſerer Auslegung der ethiſchen Bedeutung des Handelns wieder auf, um nunmehr zu zeigen, wie aus derſelben Quelle, aus welcher alle Güte, Liebe, Tugend und Edelmuth entſpringt, zuletzt auch dasjenige hervorgeht, was ich die Verneinung des Willens zum Leben nenne.

Wie wir früher Haß und Bosheit bedingt ſahen durch den Egoismus und dieſen beruhen auf dem Befangenſeyn der Erkenntniß im principio individuationis; ſo fanden wir als den Urſprung und das Weſen der Gerechtigkeit, ſodann, wann es weiter geht, der Liebe und des Edelmuths, bis zu den höchſten Graden, die Durchſchauung jenes principii individuationis, welche allein, indem ſie den Unterſchied zwiſchen dem eigenen und den fremden Individuen aufhebt, die vollkommene Güte der Geſinnung, bis zur uneigennützigſten Liebe und zur großmüthigſten Selbſtaufopferung für Andere, möglich macht und erklärt.

Iſt nun aber dieſes Durchſchauen des principii individuationis, dieſe unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; ſo wird ſie ſofort einen noch weiter gehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menſchen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, ſo ſehr gelüftet iſt, daß derſelbe nicht mehr den egoiſtiſchen Unterſchied zwiſchen ſeiner Perſon und der fremden macht, ſondern an den Leiden der anderen Individuen ſo viel Antheil nimmt, wie an ſeinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchſten Grade hülfreich iſt, ſondern ſogar bereit, ſein eigenes Individuum zu opfern, ſobald mehrere fremde dadurch zu retten ſind; dann folgt von ſelbſt, daß ein ſolcher Menſch, der in allen Weſen ſich, ſein innerſtes und wahres Selbſt erkennt, auch die endloſen Leiden alles Lebenden als die ſeinen betrachten und ſo den Schmerz der ganzen Welt ſich zueignen muß. Ihm iſt kein Leiden mehr fremd. Alle Quaalen Anderer, die er ſieht und ſo ſelten zu lindern vermag, alle Quaalen, von denen er mittelbare Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf ſeinen Geiſt, wie ſeine eigenen. Es iſt nicht mehr das wechſelnde Wohl und Wehe ſeiner Perſon, was er im Auge hat, wie dies bei dem noch im Egoismus befangenen Menſchen der Fall iſt; ſondern, da er das principium individuationis durchſchaut, liegt ihm alles gleich nahe.

Er erkennt das Ganze, faßt das Weſen deſſelben auf, und findet es in einem ſteten Vergehen, nichtigem Streben, innerm Widerſtreit und beſtändigem Leiden begriffen, ſieht, wohin er auch blickt, die leidende Menſchheit und die leidende Thierheit, und eine hinſchwindende Welt. Dieſes Alles aber liegt ihm jetzt ſo nahe, wie dem Egoiſten nur ſeine eigene Perſon. Wie ſollte er nun, bei ſolcher Erkenntniß der Welt, eben dieſes Leben durch ſtete Willensakte bejahen und eben dadurch ſich ihm immer feſter verknüpfen, es immer feſter an ſich drücken? Wenn alſo Der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus, befangen iſt, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu ſeiner Perſon erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven ſeines Wollens werden; ſo wird hingegen jene beſchriebene Erkenntniß des Ganzen, des Weſens der Dinge an ſich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet ſich nunmehr vom Leben ab: ihm ſchaudert jetzt vor deſſen Genüſſen, in denen er die Bejahung deſſelben erkennt. Der Menſch gelangt zum Zuſtande der freiwilligen Entſagung, der Reſignation, der wahren Gelaſſenheit und gänzlichen Willensloſigkeit. — Wenn uns Anderen, welche noch der Schleier der Maja umfängt, auch zu Zeiten, im ſchwer empfundenen eigenen Leiden, oder im lebhaft erkannten fremden, die Erkenntniß der Nichtigkeit und Bitterkeit des Lebens nahe tritt, und wir durch völlige und auf immer entſchiedene Entſagung den Begierden ihren Stachel abbrechen, allem Leiden den Zugang verſchließen, uns reinigen und heiligen möchten; ſo umſtrickt uns doch bald wieder die Täuſchung der Erſcheinung, und ihre Motive ſetzen den Willen aufs Neue in Bewegung: wir können uns nicht losreißen. Die Lockungen der Hoffnung, die Schmeichelei der Gegenwart, die Süße der Genüſſe, das Wohlſeyn, welches unſerer Perſon mitten im Jammer einer leidenden Welt, unter der Herrſchaft des Zufalls und des Irrthums, zu Theil wird, zieht uns zu ihr zurück und befeſtigt aufs Neue die Banden. Darum ſagt Jeſus: „Es iſt leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.“

Vergleichen wir das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unabläſſig zu durchlaufen hätten; ſo tröſtet den im Wahn Befangenen die

kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht, oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der, das principium individuationis durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr empfänglich: er sieht sich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus. — Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kund giebt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie soviel zu thun, wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Thun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts Anderes, als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. — Sein Leib, gesund und stark, spricht durch Genitalien den Geschlechtstrieb aus; aber er verneint den Willen und straft den Leib Lügen: er will keine Geschlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und giebt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, sagt aus, daß, wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe: und nach Dem, was im zweiten Buch über den Zusammenhang aller Willenserscheinungen gesagt ist, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Wiederschein derselben, die Thierheit, wegfallen würde; wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt. Ich möchte sogar hierauf eine Stelle

im Veda beziehen, wo es heißt: „Wie in dieser Welt hungerige Kinder sich um ihre Mutter drängen, so harren alle Wesen des heiligen Opfers.“ (Asiatic researches, Bd. 8. Colebrooke, On the Vedas, der Auszug aus Sama-Veda: steht auch in Colebrooke's Miscellaneous essays, Bd. 1, S. 88). Opfer bedeutet Resignation überhaupt, und die übrige Natur hat ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten, welcher Priester und Opfer zugleich ist. Ja, es verdient als höchst merkwürdig angeführt zu werden, daß dieser Gedanke auch von dem bewunderungswürdigen und unabsehbar tiefen Angelus Silesius ausgedrückt worden ist, in dem Verslein, überschrieben „Der Mensch bringt Alles zu Gott“; es lautet:

„Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedränge:
Es läuft dir Alles zu, daß es zu Gott gelange.“

Aber ein noch größerer Mystiker, Meister Eckhard, dessen wundervolle Schriften durch die Ausgabe von Franz Pfeiffer jetzt endlich (1857) zugänglich geworden sind, sagt daselbst, S. 459, ganz im hier erörterten Sinne: „Ich bewähre dies mit Christo, da er sagt: wenn ich erhöhet werde von der Erde, alle Dinge will ich nach mir ziehen (Joh. 12, 32). So soll der gute Mensch alle Dinge hinauftragen zu Gott, in ihren ersten Ursprung. Dies bewähren uns die Meister, daß alle Kreaturen sind gemacht um des Menschen Willen. Dies prüfet an allen Kreaturen, daß eine Kreatur die andere nützet: das Rind das Gras, der Fisch das Wasser, der Vogel die Luft, das Thier den Wald. So kommen alle Kreaturen dem guten Menschen zu Nutz: eine Kreatur in der andern trägt ein guter Mensch zu Gott.“ Er will sagen: dafür, daß der Mensch, in und mit sich selbst, auch die Thiere erlöst, benutzt er sie in diesem Leben. — Sogar scheint mir die schwierige Bibelstelle Röm. 8, 21—24 in diesem Sinne auszulegen zu seyn.

Auch im Buddhaismus fehlt es nicht an Ausdrücken der Sache: z. B. als Buddha, noch als Bodhisatwa, sein Pferd zum letzten Male, nämlich zur Flucht aus der väterlichen Residenz in die Wüste, satteln läßt, spricht er zu demselben den Vers: „Schon lange Zeit bist du im Leben und im Tode da; jetzt aber sollst du aufhören zu tragen und zu schleppen. Nur dies Mal noch, o Kantakana, trage mich von hinnen, und wann ich werde

das Geſetz erlangt haben (Buddha geworden ſeyn), werde ich deiner nicht vergeſſen." (Foe Koue Ki, trad. p. Abel Rémusat, S. 233.)

Die Askeſis zeigt ſich ſodann ferner in freiwilliger und abſichtlicher Armuth, die nicht nur per accidens entſteht, indem das Eigenthum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, ſondern hier ſchon Zweck an ſich iſt, dienen ſoll als ſtete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünſche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbſterkenntniß Abſcheu gefaßt hat. Der zu dieſem Punkt Gelangte ſpürt als belebter Leib, als konkrete Willenserſcheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt ſie abſichtlich, indem er ſich zwingt, nichts zu thun von allem was er wohl möchte, hingegen alles zu thun was er nicht möchte, ſelbſt wenn es keinen weitern Zweck hat, als eben den, zur Mortifikation des Willens zu dienen. Da er den in ſeiner Perſon erſcheinenden Willen ſelbſt verneint, wird er nicht widerſtreben, wann ein Anderer das Selbe thut, d. h. ihm Unrecht zufügt: darum iſt ihm jedes von außen, durch Zufall oder fremde Bosheit, auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt ſie freudig, als die Gelegenheit ſich ſelber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, ſondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserſcheinung, die ſeine eigene Perſon iſt, ergreift. Er erträgt daher ſolche Schmach und Leiden mit unerſchöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt das Böſe, ohne Oſtentation, mit Gutem, und läßt das Feuer des Zornes ſo wenig, als das der Begierde je in ſich wieder erwachen. — Wie den Willen ſelbſt, ſo mortifizirt er die Sichtbarkeit, die Objektität deſſelben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit ſein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, deſſen bloßer Ausdruck und Spiegel er iſt, neu belebe und ſtärker anrege. So greift er zum Faſten, ja er greift zur Kaſteiung und Selbſtpeinigung, um durch ſtetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daſeyns erkennt und verabſcheut. — Kommt endlich der Tod, der dieſe Erſcheinung jenes Willens auflöſt, deſſen Weſen hier, durch freie Verneinung ſeiner ſelbſt, ſchon längſt, bis

auf den schwachen Rest, der als Belebung dieses Leibes erschien, abgestorben war; so ist er, als ersehnte Erlösung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Anderen, bloß die Erscheinung; sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Daseyn hatte*); welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für Den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendigt.

Und was ich hier mit schwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geschildert habe, ist nicht etwan ein selbsterfundenes philosophisches Mährchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerthe Leben gar vieler Heiligen und schöner Seelen unter den Christen, und noch mehr unter den Hindus und Buddhaisten, auch unter anderen Glaubensgenossen. So sehr verschiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, sprach dennoch sich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann, auf die gleiche und nämliche Weise durch den Lebenswandel aus. Denn auch hier zeigt sich der in unserer ganzen Betrachtung so wichtige und überall durchgreifende, bisher zu wenig beachtete, große Unterschied zwischen der intuitiven und der abstrakten Erkenntniß. Zwischen beiden ist eine weite Kluft, über welche, in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Welt, allein die Philosophie führt. Intuitiv nämlich, oder in concreto, ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewußt: sie aber in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen, ist das Geschäft des Philosophen, der weiter nichts soll, noch kann.

Vielleicht ist also hier zum ersten Male, abstrakt und rein von allem Mythischen, das innere Wesen der Heiligkeit, Selbst-

*) Dieser Gedanke ist durch ein schönes Gleichniß ausgedrückt, in der uralten philosophischen Sanskritschrift „Sankhya Karika“: „Dennoch bleibt die Seele eine Weile mit dem Leibe bekleidet; wie die Töpferscheibe, nachdem das Gefäß vollendet ist, noch zu wirbeln fortfährt, in Folge des früher erhaltenen Stoßes. Erst wann die erleuchtete Seele sich vom Leibe trennt und für sie die Natur aufhört, tritt ihre gänzliche Erlösung ein.“ Colebrooke, „On the philosophy of the Hindus: Miscellaneous essays“, Bd. 1, S. 259. Desgleichen in der „Sankhya Carica by Horace Wilson“, §. 67, S. 184.

verleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden. Hingegen unmittelbar erkannt und durch die That ausgesprochen haben es alle jene Heiligen und Asketen, die, bei gleicher innerer Erkenntniß, eine sehr verschiedene Sprache führten, gemäß den Dogmen, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten und welchen zufolge ein Indischer Heiliger, ein Christlicher, ein Lamaischer, von seinem eigenen Thun, jeder sehr verschiedene Rechenschaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig ist. Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph seyn: beides gilt gleich. Sein Thun allein beurkundet ihn als Heiligen: denn es geht, in moralischer Hinsicht, nicht aus der abstrakten, sondern aus der intuitiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung seiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt. Es ist daher so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei: so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei. Ueberhaupt ist es eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen soll, als die er selbst besitzt. Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie. Ich erinnere an die im ersten Buche angeführte Stelle des Bako von Verulam.

Aber eben auch nur abstrakt und allgemein und daher kalt ist meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben, oder des Wandels einer schönen Seele, eines resignirten, freiwillig büßenden Heiligen. Wie die Erkenntniß, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive ist und keine abstrakte; so findet sie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abstrakten Begriffen, sondern allein in der That und dem Wandel. Daher um völliger zu verstehen, was wir philosophisch als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, hat man die

Beiſpiele aus der Erfahrung und Wirklichkeit kennen zu lernen. Freilich wird man ſie nicht in der täglichen Erfahrung antreffen: nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, ſagt Spinoza vortrefflich. Man wird ſich alſo, wenn nicht durch ein beſonders günſtiges Schickſal zum Augenzeugen gemacht, mit den Lebensbeſchreibungen ſolcher Menſchen begnügen müſſen. Die Indiſche Litteratur iſt, wie wir ſchon aus dem Wenigen, was wir bis jetzt durch Ueberſetzungen kennen, ſehen, ſehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen, der Büßenden, Samanäer, Saniaſſis u. ſ. w. genannt. Selbſt die bekannte, wiewohl keineswegs in jeder Hinſicht lobenswerthe „Mythologie des Indous par Mad. de Polier“ enthält viele vortreffliche Beiſpiele dieſer Art. (Beſonders im 13. Kapitel des zweiten Bandes.) Auch unter den Chriſten fehlt es nicht an Beiſpielen zu der bezweckten Erläuterung. Man leſe die meiſtens ſchlecht geſchriebenen Biographien derjenigen Perſonen, welche bald heilige Seelen, bald Pietiſten, Quietiſten, fromme Schwärmer u. ſ. w. genannt ſind. Sammlungen ſolcher Biographien ſind zu verſchiedenen Zeiten gemacht, wie Terſteegen's „Leben heiliger Seelen“, Reiz's „Geſchichte der Wiedergeborenen“, in unſeren Tagen eine Sammlung von Kanne, die unter vielem Schlechten doch auch manches Gute enthält, wohin ich beſonders das „Leben der Beata Sturmin“ zähle. Ganz eigentlich gehört hieher das Leben des heiligen Franciscus von Aſſiſi, dieſer wahren Perſonifikation der Askeſe, und Vorbildes aller Bettelmönche. Sein Leben, von ſeinem jüngern Zeitgenoſſen, dem auch als Scholaſtiker berühmten heiligen Bonaventura beſchrieben, iſt neuerlich wieder aufgelegt worden: „Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata“ (Soeſt 1847), nachdem kurz vorher eine ſorgfältige, ausführliche und alle Quellen benutzende Biographie deſſelben in Frankreich erſchienen war: „Histoire de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan“ (1845). — Als Orientaliſche Parallele zu dieſen Kloſterſchriften haben wir das höchſt leſenswerthe Buch von Spence Hardy: „Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha“ (1850). Es zeigt uns die ſelbe Sache in einem andern Gewande. Auch ſieht man, wie gleichgültig es ihr iſt, ob ſie von einer theiſtiſchen, oder einer atheiſtiſchen Religion ausgeht. —

Vorzüglich aber kann ich, als ein specielles, höchst ausführliches Beispiel und faktische Erläuterung der von mir aufgestellten Begriffe, die Autobiographie der Frau von Guion empfehlen, welche schöne und große Seele, deren Andenken mich stets mit Ehrfurcht erfüllt, kennen zu lernen und dem Vortrefflichen ihrer Gesinnung, mit Nachsicht gegen den Aberglauben ihrer Vernunft, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jedem Menschen besserer Art eben so erfreulich seyn muß, als jenes Buch bei den Gemeindenkenden, d. h. der Mehrzahl, stets in schlechtem Kredit stehen wird, weil durchaus und überall Jeder nur Das schätzen kann, was ihm einigermaaßen analog ist und wozu er wenigstens eine schwache Anlage hat. Dies gilt wie vom Intellektuellen, so auch vom Ethischen. Gewissermaaßen könnte man als ein hiehergehöriges Beispiel sogar die bekannte französische Biographie Spinoza's betrachten, wenn man nämlich als Schlüssel zu derselben jenen herrlichen Eingang zu seiner sehr ungenügenden Abhandlung „De emendatione intellectus“ gebraucht, welche Stelle ich zugleich als das wirksamste mir bekannt gewordene Besänftigungsmittel des Sturms der Leidenschaften anempfehlen kann. Endlich hat selbst der große Goethe, so sehr er Grieche ist, es nicht seiner unwürdig gehalten, uns diese schönste Seite der Menschheit im verdeutlichenden Spiegel der Dichtkunst zu zeigen, indem er uns in den „Bekenntnissen einer schönen Seele“ das Leben der Fräulein Klettenberg idealisirt darstellte und später, in seiner eigenen Biographie, auch historische Nachricht davon gab; wie er uns denn auch das Leben des heiligen Philippo Neri sogar zwei Mal erzählt hat. — Die Weltgeschichte wird zwar immer und muß von den Menschen schweigen, deren Wandel die beste und allein ausreichende Erläuterung dieses wichtigen Punktes unserer Betrachtung ist. Denn der Stoff der Weltgeschichte ist ein ganz anderer, ja entgegengesetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern eben sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen, in welchem seine Entzweiung mit sich selbst, auf dem höchsten Gipfel seiner Objektivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt, und nun uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch seine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Masse, bald die Macht des sich zum Schicksal personifizirenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nich-

tigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Uns aber, die wir hier nicht den Faden der Erscheinungen in der Zeit verfolgen, sondern als Philosophen die ethische Bedeutung der Handlungen zu erforschen suchen und diese hier zum alleinigen Maaßstabe für das uns Bedeutsame und Wichtige nehmen, wird doch wohl keine Scheu vor der stets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit abhalten, zu bekennen, daß die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer ist, sondern der Weltüberwinder, also in der That nichts Anderes, als der stille und unbemerkte Lebenswandel eines solchen Menschen, dem diejenige Erkenntniß aufgegangen ist, in Folge welcher er jenen Alles erfüllenden und in Allem treibenden und strebenden Willen zum Leben aufgiebt und verneint, dessen Freiheit erst hier, in ihm allein, hervortritt, wodurch nunmehr sein Thun das gerade Gegentheil des gewöhnlichen wird. Für den Philosophen sind also in dieser Hinsicht jene Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch, durch die Bedeutsamkeit des Stoffes, ungleich belehrender und wichtiger, als selbst Plutarchos und Livius.

Zur nähern und vollständigen Kenntniß Dessen, was wir, in der Abstraktion und Allgemeinheit unserer Darstellungsweise, als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, wird ferner sehr viel beitragen die Betrachtung der in diesem Sinn und von Menschen, die dieses Geistes voll waren, gegebenen ethischen Vorschriften, und diese werden zugleich zeigen, wie alt unsere Ansicht ist, so neu auch der rein philosophische Ausdruck derselben seyn mag. Das uns zunächst Liegende ist das Christenthum, dessen Ethik ganz in dem angegebenen Geiste ist und nicht nur zu den höchsten Graden der Menschenliebe, sondern auch zur Entsagung führt; welche letztere Seite zwar schon in den Schriften der Apostel als Keim sehr deutlich vorhanden ist, jedoch erst später sich völlig entwickelt und explicite ausgesprochen wird. Wir finden von den Aposteln vorgeschrieben: Liebe zum Nächsten, der Selbstliebe gleichwiegend, Wohlthätigkeit, Vergeltung des Hasses mit Liebe und Wohlthun, Geduld, Sanftmuth, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerstand, Enthaltsamkeit in der Nah-

rung zur Unterdrückung der Luſt, Widerſtand dem Geſchlechtstriebe, wenn man es vermag, gänzlich. Wir ſehen hier ſchon die erſten Stufen der Askeſis, oder eigentlichen Verneinung des Willens, welcher letztere Ausdruck eben Das beſagt, was in den Evangelien das Verleugnen ſeiner ſelbſt und Aufſichnehmen des Kreuzes genannt wird. (Math. 16, 24. 25; Mark. 8, 34. 35; Luk. 9, 23. 24; 14, 26. 27. 33.) Dieſe Richtung entwickelte ſich bald mehr und mehr und gab den Büßenden, den Anachoreten und dem Mönchthum den Urſprung, welcher an ſich rein und heilig war, aber eben darum dem größten Theil der Menſchen ganz unangemeſſen, daher das ſich daraus Entwickelnde nur Heuchelei und Abſcheulichkeit ſeyn konnte: denn abusus optimi pessimus. Bei weiter gebildetem Chriſtenthum ſehen wir nun jenen asketiſchen Keim ſich zur vollen Blüthe entfalten, in den Schriften der Chriſtlichen Heiligen und Myſtiker. Dieſe predigen neben der reinſten Liebe auch völlige Reſignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelaſſenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltliche Dinge, Abſterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergeſſen der eigenen Perſon und Verſenken in die Anſchauung Gottes. Eine vollſtändige Darſtellung davon findet man in des Fénélon „Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure“. Aber wohl nirgends iſt der Geiſt des Chriſtenthums in dieſer ſeiner Entwickelung ſo vollkommen und kräftig ausgeſprochen, wie in den Schriften der Deutſchen Myſtiker, alſo des Meiſter Eckhard und in dem mit Recht berühmten Buche „Die deutſche Theologie“, von welchem Luther, in der dazu geſchriebenen Vorrede, ſagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Auguſtin ausgenommen, mehr gelernt, was Gott, Chriſtus und der Menſch ſei, als eben aus dieſem, — deſſen ächten und unverfälſchten Text wir jedoch erſt im Jahre 1851 in der Stuttgarter Ausgabe von Pfeiffer erhalten haben. Die darin gegebenen Vorſchriften und Lehren ſind die vollſtändigſte, aus tief innerſter Ueberzeugung entſprungene Auseinanderſetzung Deſſen, was ich als die Verneinung des Willens zum Leben dargeſtellt habe. Dort alſo hat man es näher kennen zu lernen, ehe man mit jüdiſch-proteſtantiſcher Zuverſicht darüber abſpricht. In demſelben vortrefflichen Geiſte geſchrieben, obwohl jenem Werke nicht ganz gleich zu ſchätzen, iſt Taulers

„Nachfolgung des armen Leben Christi", nebst dessen „Medulla animae". Meines Erachtens verhalten die Lehren dieser ächten christlichen Mystiker sich zu denen des Neuen Testaments, wie zum Wein der Weingeist. Oder: was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. Endlich auch könnte man das Neue Testament als die erste, die Mystiker als die zweite Weihe betrachten — σμικρα και μεγαλα μυστηρια.

Nun aber noch weiter entfaltet, vielseitiger ausgesprochen und lebhafter dargestellt, als in der Christlichen Kirche und occidentalischen Welt geschehen konnte, finden wir Dasjenige, was wir Verneinung des Willens zum Leben genannt haben, in den uralten Werken der Sanskritsprache. Daß jene wichtige ethische Ansicht des Lebens hier eine noch weitergehende Entwickelung und entschiedenern Ausdruck erlangen konnte, ist vielleicht hauptsächlich Dem zuzuschreiben, daß sie hier nicht von einem ihr ganz fremden Element beschränkt wurde, wie im Christenthum die Jüdische Glaubenslehre ist, zu welcher der erhabene Urheber jenes sich nothwendig, theils bewußt und theils vielleicht selbst unbewußt, bequemen und ihr anfügen mußte, und wodurch das Christenthum aus zwei sehr heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, von denen ich den rein ethischen vorzugsweise, ja ausschließlich den Christlichen nennen und ihn von dem vorgefundenen Jüdischen Dogmatismus unterscheiden möchte. Wenn, wie schon öfter und besonders in jetziger Zeit befürchtet worden ist, jene vortreffliche und heilbringende Religion einmal gänzlich in Verfall gerathen könnte; so würde ich den Grund desselben allein darin suchen, daß sie nicht aus einem einfachen, sondern aus zwei ursprünglich heterogenen und nur mittelst des Weltlaufs zur Verbindung gekommenen Elementen besteht, durch deren aus ihrer ungleichen Verwandtschaft und Reaktion zum herangerückten Zeitgeist, entspringende Zersetzung, in solchem Fall die Auflösung hätte erfolgen müssen, nach welcher selbst jedoch der rein ethische Theil noch immer unversehrt bleiben müßte, weil er unzerstörbar ist. — In der Ethik der Hindus nun, wie wir sie schon jetzt, so unvollkommen unsere Kenntniß ihrer Litteratur auch noch ist, auf das mannigfaltigste und kräftigste ausgesprochen finden in

den Veden, Puranas, Dichterwerken, Mythen, Legenden ihrer Heiligen, Denksprüchen und Lebensregeln*), sehen wir vorgeschrieben: Liebe des Nächsten mit völliger Verleugnung aller Selbstliebe; die Liebe überhaupt nicht auf das Menschengeschlecht beschränkt, sondern alles Lebende umfassend; Wohlthätigkeit bis zum Weggeben des täglich sauer Erworbenen; gränzenlose Geduld gegen alle Beleidiger; Vergeltung alles Bösen, so arg es auch seyn mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeder Schmach; Enthaltung aller thierischen Nahrung; völlige Keuschheit und Entsagung aller Wollust für Den, welcher eigentliche Heiligkeit anstrebt; Wegwerfung alles Eigenthums, Verlassung jedes Wohnorts, aller Angehörigen, tiefe gänzliche Einsamkeit, zugebracht in stillschweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und schrecklicher, langsamer Selbstpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger, auch durch Entgegengehen den Krokodilen, durch Herabstürzen vom geheiligten Felsengipfel im Himalaja, durch lebendig Begrabenwerden, auch durch Hinwerfung unter die Räder des unter Gesang, Jubel und Tanz der Bajaderen die Götterbilder umherfahrenden ungeheuren Wagens. Und diesen Vorschriften, deren Ursprung über vier Jahrtausende weit hinausreicht, wird auch noch jetzt, so entartet in vielen Stücken jenes Volk ist, noch immer nachgelebt, von Einzelnen selbst bis zu den äußersten Extremen.**) Was sich so lange, unter einem so viele Millionen umfassenden Volke in Ausübung erhalten hat,

*) Man sehe z. B. „Oupuek'hat, studio Anquetil du Perron", Bd. 2, Nr. 138, 144, 145, 146. — „Mythologie des Indous par Mad. de Polier", Bd. 2, Kap. 13, 14, 15, 16, 17. — „Asiatisches Magazin", von Klaproth, im ersten Bande: „Ueber die Fo-Religion"; ebendaselbst „Bhaguat-Geeta" oder „Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon"; im zweiten Bande: „Moha-Mudgava". — Dann „Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones", deutsch von Hüttner (1797); besonders das sechste und zwölfte Kapitel. — Endlich viele Stellen in den „Asiatic researches". (In den letzten vierzig Jahren ist die Indische Litteratur in Europa so angewachsen, daß wenn ich jetzt diese Anmerkung der ersten Ausgabe vervollständigen wollte, sie ein Paar Seiten füllen würde.)

**) Bei der Procession von Jaggernaut im Juni 1840 warfen sich elf Hindu unter den Wagen und kamen augenblicklich um. (Brief eines Ostindischen Gutsbesitzers, in den „Times" vom 30. December 1840.)

während es die schwersten Opfer auflegt, kann nicht willkürlich ersonnene Grille seyn, sondern muß im Wesen der Menschheit seinen Grund haben. Aber hiezu kommt, daß man sich nicht genugsam verwundern kann über die Einhelligkeit, welche man findet, wenn man das Leben eines Christlichen Büßenden oder Heiligen und das eines Indischen liest. Bei so grundverschiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen ist das Streben und das innere Leben Beider ganz das selbe. So auch in den Vorschriften für Beide: so z. B. redet Tauler von der gänzlichen Armuth, welche man suchen soll und welche darin besteht, daß man sich alles Dessen völlig begiebt und entäußert, daraus man irgend einen Trost oder weltliches Genügen schöpfen könnte: offenbar, weil dieses Alles dem Willen immer neue Nahrung giebt, auf dessen gänzliches Absterben es abgesehen ist; und als Indisches Gegenstück sehen wir, in den Vorschriften des Fo, dem Saniassi, der ohne Wohnung und ganz ohne Eigenthum seyn soll, noch zuletzt anbefohlen, daß er auch nicht öfter sich unter den selben Baum lege, damit er auch nicht zu diesem Baum irgend eine Vorliebe oder Neigung fasse. Die Christlichen Mystiker und die Lehrer der Vedanta-Philosophie treffen auch darin zusammen, daß sie für Den, der zur Vollkommenheit gelangt ist, alle äußeren Werke und Religionsübungen überflüssig erachten. — So viele Uebereinstimmung, bei so verschiedenen Zeiten und Völkern, ist ein faktischer Beweis, daß hier nicht, wie optimistische Plattheit es gern behauptet, eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre Trefflichkeit sich selten hervorthuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht.

Ich habe nunmehr die Quellen angegeben, aus welchen man unmittelbar und aus dem Leben geschöpft die Phänomene kennen lernen kann, in welchen die Verneinung des Willens zum Leben sich darstellt. Gewissermaaßen ist dies der wichtigste Punkt unserer ganzen Betrachtung: dennoch habe ich ihn nur ganz im Allgemeinen dargelegt; da es besser ist, auf Diejenigen zu verweisen, welche aus unmittelbarer Erfahrung reden, als durch schwächere Wiederholung des von ihnen Gesagten dieses Buch ohne Noth noch mehr anschwellen zu lassen.

Nur noch Weniges will ich, zur allgemeinen Bezeichnung ihres Zustandes, hinzufügen. Wie wir oben den Bösen, durch

die Heftigkeit ſeines Wollens, beſtändige, verzehrende, innere Quaal leiden und den grimmigen Durſt des Eigenwillens zuletzt, wenn alle Objekte des Wollens erſchöpft ſind, am Anblick fremder Pein kühlen ſahen; ſo iſt dagegen Der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen iſt, ſo arm, freudelos und voll Entbehrungen ſein Zuſtand, von Außen geſehen, auch iſt, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Es iſt nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen, oder nachfolgenden Bedingung hat, wie ſie den Wandel des lebensluſtigen Menſchen ausmachen; ſondern es iſt ein unerſchütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zuſtand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnſucht blicken können, indem wir ihn ſogleich als das allein Rechte, alles Andere unendlich überwiegende anerkennen, zu welchem unſer beſſerer Geiſt uns das große sapere aude zuruft. Wir fühlen dann wohl, daß jede der Welt abgewonnene Erfüllung unſerer Wünſche doch nur dem Almoſen gleicht, welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungere; die Reſignation dagegen dem ererbten Landgut: es entnimmt den Beſitzer allen Sorgen auf immer.

Es iſt uns aus dem dritten Buche erinnerlich, daß die äſthetiſche Freude am Schönen, einem großen Theile nach, darin beſteht, daß wir, in den Zuſtand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen, d. h. allen Wünſchen und Sorgen, enthoben, gleichſam uns ſelbſt los werden, nicht mehr das zum Behuf ſeines beſtändigen Wollens erkennende Individuum, das Korrelat des einzelnen Dinges, dem die Objekte zu Motiven werden, ſondern das willensreine, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee ſind: und wir wiſſen, daß dieſe Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöſt, gleichſam aus dem ſchweren Erdenäther auftauchen, die ſäligſten ſind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie ſälig das Leben eines Menſchen ſeyn muß, deſſen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, ſondern auf immer beſchwichtigt iſt, ja gänzlich erloſchen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit dieſem erlöſchen wird. Ein ſolcher Menſch, der, nach vielen bitteren Kämpfen

gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn, uns hin- und herreißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuschen kann: und eben auch wie dieser verschwinden sie zuletzt, ohne gewaltsamen Uebergang. Aus diesen Betrachtungen können wir verstehen lernen, in welchem Sinne die Guion, gegen das Ende ihrer Lebensbeschreibung, sich oft so äußert: „Mir ist Alles gleichgültig: ich kann Nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht.“ — Auch sei es mir vergönnt, um auszudrücken, wie nach dem Absterben des Willens, der Tod des Leibes (der ja nur die Erscheinung des Willens ist, mit dessen Aufhebung er daher alle Bedeutung verliert) nun nichts Bitteres mehr haben kann, sondern sehr willkommen ist, — die eigenen Worte jener heiligen Büßerin herzusetzen: obwohl sie nicht zierlich gewendet sind: „Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort.“ (Vie de Mad. de Guion, Bd. 2, S. 13.)

Indessen dürfen wir doch nicht meynen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniß, die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr rasten könne, wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muß sie durch steten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille selbst ist, nur in der Form der Objektität, oder als Erscheinung in der Welt

als Vorstellung; so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seeligkeit nur als die Blüthe, welche hervorgeht aus der steten Ueberwindung des Willens, und sehen, als den Boden, welchem sie entsprießt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben. Wir sehen daher die Geschichten des innern Lebens der Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlassenheit von der Gnade, d. h. von derjenigen Erkenntnißweise, welche, alle Motive unwirksam machend, als allgemeines Quietiv alles Wollen beschwichtigt, den tiefsten Frieden giebt und das Thor der Freiheit öffnet. Daher auch sehen wir Diejenigen, welche einmal zur Verneinung des Willens gelangt sind, sich mit aller Anstrengung auf diesem Wege erhalten, durch sich abgezwungene Entsagungen jeder Art, durch eine büßende, harte Lebensweise und das Aufsuchen des ihnen Unangenehmen: Alles, um den stets wieder aufstrebenden Willen zu dämpfen. Daher endlich, weil sie den Werth der Erlösung schon kennen, ihre ängstliche Sorgsamkeit für die Erhaltung des errungenen Heils, ihre Gewissensskrupel bei jedem unschuldigen Genuß, oder bei jeder kleinen Regung ihrer Eitelkeit, welche auch hier am letzten stirbt, sie, von allen Neigungen des Menschen die unzerstörbarste, thätigste und thörichteste. — Unter dem schon öfter von mir gebrauchten Ausdruck Askesis verstehe ich, im engern Sinne, diese vorsätzliche Brechung des Willens, durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens.

Wenn wir nun diese von den schon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben sehen, um sich dabei zu erhalten; so ist auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg (δευτερος πλους*) um zu jener Verneinung zu gelangen: ja, wir können annehmen, daß die Meisten nur auf diesem dahin kommen, und daß es das selbst empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige

*) Ueber δευτερος πλους s. Stob. Floril. Vol. 2, p. 374.

Reſignation herbeiführt, oft erſt bei der Nähe des Todes. Denn nur bei Wenigen reicht die bloße Erkenntniß hin, welche, das principium individuationis durchſchauend, erſtlich die vollkommenſte Güte der Geſinnung und allgemeine Menſchenliebe hervorbringt, und endlich alle Leiden der Welt ſie als ihre eigenen erkennen läßt, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Selbſt bei Dem, welcher ſich dieſem Punkte nähert, iſt faſt immer der erträgliche Zuſtand der eigenen Perſon, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die ſich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d. i. der Luſt, ein ſtetes Hinderniß der Verneinung des Willens und eine ſtete Verführung zu erneuter Bejahung deſſelben: darum hat man in dieſer Hinſicht alle jene Lockungen als Teufel perſonifizirt. Meiſtens muß daher, durch das größte eigene Leiden, der Wille gebrochen ſeyn, ehe deſſen Selbſtverneinung eintritt. Dann ſehen wir den Menſchen, nachdem er durch alle Stufen der wachſenden Bedrängniß, unter dem heftigſten Widerſtreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht iſt, plötzlich in ſich gehen, ſich und die Welt erkennen, ſein ganzes Weſen ändern, ſich über ſich ſelbſt und alles Leiden erheben und, wie durch daſſelbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seeligkeit und Erhabenheit willig Allem entſagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es iſt der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlöſung. Selbſt Die, welche ſehr böſe waren, ſehen wir bisweilen durch die tiefſten Schmerzen bis zu dieſem Grade geläutert: ſie ſind Andere geworden und völlig umgewandelt. Die früheren Miſſethaten ängſtigen daher auch ihr Gewiſſen jetzt nicht mehr; doch büßen ſie ſolche gern mit dem Tode, und ſehen willig die Erſcheinung jenes Willens enden, der ihnen jetzt fremd und zum Abſcheu iſt. Von dieſer durch großes Unglück und die Verzweiflung an aller Rettung herbeigeführten Verneinung des Willens hat uns eine deutliche und anſchauliche Darſtellung, wie mir ſonſt keine in der Poeſie bekannt iſt, der große Goethe, in ſeinem unſterblichen Meiſterwerke, dem „Fauſt", gegeben, an der Leidensgeſchichte des Gretchens. Dieſe iſt ein vollkommenes Muſterbild des zweiten Weges, der zur Verneinung des Willens führt, nicht, wie der

erſte, durch die bloße Erkenntniß des Leidens einer ganzen Welt, das man ſich freiwillig aneignet; ſondern durch den ſelbſtempfundenen, eigenen, überſchwänglichen Schmerz. Zwar führen ſehr viele Trauerſpiele ihren gewaltig wollenden Helden zuletzt auf dieſen Punkt der gänzlichen Reſignation, wo dann gewöhnlich der Wille zum Leben und ſeine Erſcheinung zugleich endigen: aber keine mir bekannte Darſtellung bringt das Weſentliche jener Umwandlung ſo deutlich und rein von allem Nebenwerk vor die Augen, wie die erwähnte im „Fauſt".

Im wirklichen Leben ſehen wir jene Unglücklichen, welche das größte Maaß des Leidens zu leeren haben, da ſie, nachdem ihnen alle Hoffnung gänzlich genommen iſt, bei voller Geiſteskraft, einem ſchmählichen, gewaltſamen, oft quaalvollen Tode auf dem Schaffot entgegengehen, ſehr häufig auf ſolche Weiſe umgewandelt. Wir dürfen zwar nicht annehmen, daß zwiſchen ihrem Charakter und dem der meiſten Menſchen ein ſo großer Unterſchied ſei, wie ihr Schickſal angiebt, ſondern haben letzteres größtentheils den Umſtänden zuzuſchreiben: ſie ſind jedoch ſchuldig und in beträchtlichem Grade böſe. Nun ſehen wir aber Viele von ihnen, nachdem völlige Hoffnungsloſigkeit eingetreten iſt, auf die angegebene Weiſe umgewandelt. Sie zeigen jetzt wirkliche Güte und Reinheit der Geſinnung, wahren Abſcheu gegen das Begehen jeder im Mindeſten böſen oder liebloſen That: ſie vergeben ihren Feinden, und wären es ſolche, durch die ſie unſchuldig litten, nicht bloß mit Worten und etwan aus heuchelnder Furcht vor den Richtern der Unterwelt; ſondern in der That und mit innigem Ernſt und wollen durchaus keine Rache. Ja, ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb; denn die Verneinung des Willens zum Leben iſt eingetreten: ſie weiſen oft die dargebotene Rettung von ſich, ſterben gern, ruhig, ſeelig. Ihnen hat ſich, im Uebermaaß des Schmerzes, das letzte Geheimniß des Lebens offenbart, daß nämlich das Uebel und das Böſe, das Leiden und der Haß, der Gequälte und der Quäler, ſo verſchieden ſie auch der dem Satz vom Grunde folgenden Erkenntniß ſich zeigen, an ſich Eines ſind, Erſcheinung jenes einen Willens zum Leben, welcher ſeinen Widerſtreit mit ſich ſelbſt mittelſt des principii individuationis objektivirt: ſie haben beide Seiten, das Böſe und das Uebel, in vollem Maße kennen gelernt, und indem ſie zuletzt die Identität

beider einsehen, weisen sie jetzt beide zugleich von sich, verneinen den Willen zum Leben. In welchen Mythen und Dogmen sie ihrer Vernunft von dieser intuitiven und unmittelbaren Erkenntniß und von ihrer Umwandlung Rechenschaft ablegen, ist, wie gesagt, ganz gleichgültig.

Zeuge einer Sinnesänderung dieser Art ist, ohne Zweifel, Mathias Claudius gewesen, als er den merkwürdigen Aufsatz schrieb, welcher im „Wandsbecker Boten" (Th. 1, S. 115) unter der Aufschrift „Bekehrungsgeschichte des * * *" steht und folgenden Schluß hat: „Die Denkart des Menschen kann von einem Punkt der Peripherie zu dem entgegengesetzten übergehen, und wieder zurück zu dem vorigen Punkt, wenn die Umstände ihm den Bogen dahin vorzeichnen. Und diese Veränderungen sind nicht eben etwas Großes und Interessantes beim Menschen. Aber jene merkwürdige, katholische, transscendentale Veränderung, wo der ganze Cirkel unwiederbringlich zerrissen wird und alle Gesetze der Psychologie eitel und leer werden, wo der Rock von Fellen ausgezogen, wenigstens umgewandt wird und es dem Menschen wie Schuppen von den Augen fällt, ist so etwas, daß ein Jeder, der sich des Odems in seiner Nase einigermaaßen bewußt ist, Vater und Mutter verläßt, wenn er darüber etwas Sicheres hören und erfahren kann."

Nähe des Todes und Hoffnungslosigkeit ist übrigens zu einer solchen Läuterung durch Leiden nicht durchaus nothwendig. Auch ohne sie kann, durch großes Unglück und Schmerz, die Erkenntniß des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst sich gewaltsam aufdringen und die Nichtigkeit alles Strebens eingesehen werden. Daher sah man oft Menschen, die ein sehr bewegtes Leben im Drange der Leidenschaften geführt, Könige, Helden, Glücksritter, plötzlich sich ändern, zur Resignation und Buße greifen, Einsiedler und Mönche werden. Hieher gehören alle ächten Bekehrungsgeschichten, z. B. auch die des Raimund Lullius, welcher, von einer Schönen, um die er lange gebuhlt hatte, endlich auf ihr Zimmer beschieden, der Erfüllung aller seiner Wünsche entgegensah, als sie, ihren Brustlatz öffnend, ihm ihren vom Krebs auf das Entsetzlichste zerfressenen Busen zeigte. Von diesem Augenblick an, als hätte er in die Hölle gesehen, bekehrte er sich, verließ den Hof des Königs von Majorka

und ging in die Wüste, Buße zu thun*). Dieser Bekehrungsgeschichte sehr ähnlich ist die des Abbé Rancé, welche ich im 48. Kapitel des zweiten Bandes in der Kürze erzählt habe. Wenn wir betrachten, wie in Beiden der Uebergang von der Lust zu den Gräueln des Lebens der Anlaß war, so giebt uns Dies eine Erläuterung zu der auffallenden Thatsache, daß die lebenslustigste, heiterste, sinnlichste und leichtsinnigste Nation in Europa, also die französische, es ist, unter welcher der bei Weitem strengste aller Mönchsorden, also der Trappistische, entstanden ist, nach seinem Verfall wieder hergestellt wurde, durch Rancé, und, trotz Revolutionen, Kirchenveränderungen und eingerissenem Unglauben, sich bis auf den heutigen Tag, in seiner Reinheit und furchtbaren Strenge erhält.

Eine Erkenntniß der oben erwähnten Art von der Beschaffenheit dieses Daseyns, kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlaß zugleich sich entfernen, und der Wille zum Leben, und mit ihm der vorige Charakter, wieder eintreten. So sehen wir den leidenschaftlichen Benvenuto Cellini, ein Mal im Gefängniß und ein anderes Mal bei einer schweren Krankheit, auf solche Weise umgewandelt werden, aber nach verschwundenem Leiden wieder in den alten Zustand zurückfallen. Ueberhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keineswegs mit der Nothwendigkeit der Wirkung aus der Ursache hervor, sondern der Wille bleibt frei. Denn hier ist ja eben der einzige Punkt, wo seine Freiheit unmittelbar in die Erscheinung eintritt; daher das so stark ausgedrückte Erstaunen des Asmus über die „transscendentale Veränderung". Bei jedem Leiden läßt sich ein ihm an Heftigkeit überlegener und dadurch unbezwungener Wille denken. Daher erzählt Platon im „Phädon" von Solchen, die bis zum Augenblick ihrer Hinrichtung schmausen, trinken, Aphrodisia genießen, bis in den Tod das Leben bejahend. Shakespeare bringt uns im Kardinal Beaufort**) das fürchterliche Ende eines Ruchlosen vor die Augen, der verzweiflungsvoll stirbt, indem kein Leiden noch Tod den bis zur äußersten Bosheit heftigen Willen brechen kann.

---

*) Bruckeri hist. philos., tomi IV, pars I, p. 10.

**) Henry VI, part 2, Act 3, Sc. 3.

Je heftiger der Wille, desto greller die Erscheinung seines Widerstreits: desto größer also das Leiden. Eine Welt, welche die Erscheinung eines ungleich heftigern Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um soviel größere Leiden aufweisen: sie wäre also eine Hölle.

Weil alles Leiden, indem es eine Mortifikation und Aufforderung zur Resignation ist, der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft hat; so ist hieraus zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen schon an sich eine gewisse Ehrfurcht einflößen. Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erst dann, wann er, den Lauf seines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betrauernd, doch nicht eigentlich auf die Verkettung von Umständen hinsieht, die gerade sein Leben in Trauer stürzten, und nicht bei jenem einzelnen großen Unglück, das ihn traf, stehen bleibt: — denn bis dahin folgt seine Erkenntniß noch dem Satz vom Grunde und klebt an der einzelnen Erscheinung; er will auch noch immer das Leben, nur nicht unter den ihm gewordenen Bedingungen; — sondern er steht erst dann wirklich ehrwürdig da, wann sein Blick sich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er sein eigenes Leiden nur als Beispiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethischer Hinsicht genial wird, ein Fall für tausende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als wesentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Resignation bringt. Dieserwegen ist es ehrwürdig, wenn in Goethe's „Torquato Tasso" die Prinzessin sich darüber ausläßt, wie ihr eigenes Leben und das der Ihrigen immer traurig und freudenlos gewesen sei, und sie dabei ganz ins Allgemeine blickt.

Einen sehr edlen Charakter denken wir uns immer mit einem gewissen Anstrich stiller Trauer, die nichts weniger ist, als beständige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine solche wäre ein unedler Zug und ließe böse Gesinnung fürchten); sondern ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes Bewußtseyn der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. Doch kann solche Erkenntniß durch selbsterfahrenes Leiden zuerst erweckt seyn, besonders durch ein einziges großes; wie den Petrarca ein einziger unerfüllbarer Wunsch zu jener resignirten Trauer über das ganze Leben gebracht hat, die

uns aus ſeinen Werken ſo rührend anſpricht; denn die Daphne, welche er verfolgte, mußte ſeinen Händen entſchwinden, um ſtatt ihrer ihm den unſterblichen Lorbeer zurückzulaſſen. Wenn durch eine ſolche große und unwiderrufliche Verſagung vom Schickſal der Wille in gewiſſem Grade gebrochen iſt; ſo wird im Uebrigen faſt nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt ſich ſanft, traurig, edel, reſignirt. Wann endlich der Gram keinen beſtimmten Gegenſtand mehr hat, ſondern über das Ganze des Lebens ſich verbreitet; dann iſt er gewiſſermaaßen ein In-ſich-gehen, ein Zurückziehen, ein allmäliges Verſchwinden des Willens, deſſen Sichtbarkeit, den Leib, er ſogar leiſe, aber im Innerſten untergräbt, wobei der Menſch eine gewiſſe Ablöſung ſeiner Banden ſpürt, ein ſanftes Vorgefühl des ſich als Auflöſung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes; daher dieſen Gram eine heimliche Freude begleitet, welche es, wie ich glaube, iſt, die das melancholiſcheſte aller Völker the joy of grief genannt hat. Doch liegt eben auch hier die Klippe der Empfindſamkeit, ſowohl im Leben ſelbſt, als in deſſen Darſtellung im Dichten: wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man ſich zur Reſignation erhebt und ermannt; ſo hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wäſſerichte Sentimentalität übrig behalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und ſodann dieſe als Quietiv des Willens wahre Reſignation herbeiführt, iſt es der Weg zur Erlöſung und dadurch ehrwürdig. In dieſer Hinſicht aber fühlen wir beim Anblick jedes ſehr Unglücklichen eine gewiſſe Achtung, die der, welche Tugend und Edelmuth uns abnöthigen, verwandt iſt, und zugleich erſcheint dabei unſer eigener glücklicher Zuſtand wie ein Vorwurf. Wir können nicht umhin, jedes Leiden, ſowohl das ſelbſtgefühlte wie das fremde, als eine wenigſtens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüſſe und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzuſehen. Dies geht ſo weit, daß jeder Menſch, der ein großes körperliches Leiden, oder ein ſchweres geiſtiges trägt, ja ſogar jeder, der nur eine die größte Anſtrengung erfordernde körperliche Arbeit im Schweiß ſeines Angeſichts und mit ſichtbarer Erſchöpfung verrichtet, dies alles aber mit Geduld und ohne Murren, daß, ſage ich, jeder ſolcher Menſch, wenn wir ihn

mit inniger Aufmerksamkeit betrachten, uns gleichsam vorkommt wie ein Kranker, der eine schmerzhafte Kur anwendet, den durch sie verursachten Schmerz aber willig und sogar mit Befriedigung erträgt, indem er weiß, daß je mehr er leidet, desto mehr auch der Krankheitsstoff zerstört wird und daher der gegenwärtige Schmerz das Maaß seiner Heilung ist.

Allem Bisherigen zufolge geht die Verneinung des Willens zum Leben, welche Dasjenige ist, was man gänzliche Resignation oder Heiligkeit nennt, immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntniß seines innern Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen. Der Unterschied, den wir als zwei Wege dargestellt haben, ist, ob das bloß und rein *erkannte* Leiden, durch freie Aneignung desselben, mittelst Durchschauung des principii individuationis, oder ob das unmittelbar selbst *empfundene* Leiden jene Erkenntniß hervorruft. Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden, ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Bis dahin ist Jeder nichts Anderes, als dieser Wille selbst, dessen Erscheinung eine hinschwindende Existenz, ein immer nichtiges, stets vereiteltes Streben und die dargestellte Welt voll Leiden ist, welcher Alle unwiderruflich auf gleiche Weise angehören. Denn wir fanden oben, daß dem Willen zum Leben das Leben stets gewiß ist und seine einzige wirkliche Form die Gegenwart, der Jene, wie auch Geburt und Tod in der Erscheinung walten, nimmer entrinnen. Der Indische Mythos drückt dies dadurch aus, daß er sagt: „sie werden wiedergeboren". Der große ethische Unterschied der Charaktere hat die Bedeutung, daß der Böse unendlich weit davon entfernt ist, zu der Erkenntniß zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, und daher allen Quaalen, welche im Leben als *möglich* erscheinen, der Wahrheit nach, *wirklich* preisgegeben ist; indem auch der etwan gegenwärtige, glückliche Zustand seiner Person nur eine durch das principium individuationis vermittelte Erscheinung und Blendwerk der Maja, der glückliche Traum des Bettlers, ist. Die Leiden, welche er in der Heftigkeit und im Grimm seines Willensdranges über Andere verhängt, sind das Maaß der Leiden, deren eigene Erfahrung seinen Willen nicht brechen und zur endlichen Verneinung führen kann. Alle wahre und reine

Liebe hingegen, ja selbst alle freie Gerechtigkeit, geht schon aus der Durchschauung des principii individuationis hervor, welche, wenn sie in voller Kraft eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlösung herbeiführt, deren Phänomen der oben geschilderte Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede und die höchste Freudigkeit im Tode ist*).

§. 69.

Von der nunmehr, in den Gränzen unserer Betrachtungsweise, hinlänglich dargestellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erscheinung hervortretende Akt seiner Freiheit und daher, wie Asmus es nennt, die transscendentale Veränderung ist, unterscheidet nichts sich mehr, als die wirkliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt Verneinung des Willens zu seyn, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daseyn und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände läßt dieses nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden. Der Wille zum Leben selbst findet sich in dieser einzelnen Erscheinung so sehr gehemmt, daß er sein Streben nicht entfalten kann. Daher entscheidet er sich gemäß seinem Wesen an sich, welches außerhalb der Gestaltungen des Satzes vom Grunde liegt, und dem daher jede einzelne Erscheinung gleichgültig ist; indem es selbst unberührt bleibt von allem Entstehen und Vergehen und das Innere des Lebens aller Dinge ist. Denn jene nämliche feste, innere Gewißheit, welche macht, daß wir Alle ohne beständige Todesschauer leben, die Gewißheit nämlich, daß dem Willen seine Erscheinung nie fehlen kann, unterstützt auch beim Selbstmorde die That. Der Wille zum Leben also erscheint eben

*) Hiezu Kap. 48 des zweiten Bandes.

ſowohl in dieſem Selbſttödten (Schiwa), als im Wohlbehagen der Selbſterhaltung (Wiſchnu) und in der Wolluſt der Zeugung (Brahma). Dies iſt die innere Bedeutung der Einheit des Trimurtis, welche jeder Menſch ganz iſt, obwohl ſie in der Zeit bald das eine, bald das andere der drei Häupter hervorhebt. — Wie das einzelne Ding zur Idee, ſo verhält ſich der Selbſtmord zur Verneinung des Willens: der Selbſtmörder verneint bloß das Individuum, nicht die Species. Wir fanden ſchon oben, daß, weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß und dieſem das Leiden weſentlich iſt, der Selbſtmord, die willkürliche Zerſtörung einer einzelnen Erſcheinung, bei der das Ding an ſich ungeſtört ſtehen bleibt, wie der Regenbogen feſtſteht, ſo ſchnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke ſeine Träger ſind, wechſeln, eine ganz vergebliche und thörichte Handlung ſei. Aber ſie iſt auch überdies das Meiſterſtück der Maja, als der ſchreiendeſte Ausdruck des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt. Wie wir dieſen Widerſpruch ſchon bei den niedrigſten Erſcheinungen des Willens erkannten, im beſtändigen Kampf aller Aeußerungen von Naturkräften und aller organiſchen Individuen um die Materie und die Zeit und den Raum, und wie wir jenen Widerſtreit, auf den ſteigenden Stufen der Objektivation des Willens, immer mehr, mit furchtbarer Deutlichkeit, hervortreten ſahen; ſo erreicht er endlich, auf der höchſten Stufe, welche die Idee des Menſchen iſt, dieſen Grad, wo nicht bloß die, die ſelbe Idee darſtellenden Individuen ſich unter einander vertilgen, ſondern ſogar das ſelbe Individuum ſich ſelbſt den Krieg ankündigt, und die Heftigkeit, mit welcher es das Leben will und gegen die Hemmung deſſelben, das Leiden, andringt, es dahin bringt, ſich ſelbſt zu zerſtören, ſo daß der individuelle Wille den Leib, welcher nur ſeine eigene Sichtbarwerdung iſt, durch einen Willensakt aufhebt, eher als daß das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbſtmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht ſich hier eben durch die Aufhebung ſeiner Erſcheinung, weil er ſich anders nicht mehr bejahen kann. Weil aber eben das Leiden, dem er ſich ſo entzieht, es war, welches als Mortifikation des Willens ihn zur Verneinung ſeiner ſelbſt und zur Erlöſung hätte führen können; ſo gleicht in dieſer Hinſicht der Selbſtmörder einem Kranken, der eine ſchmerzhafte Operation,

die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern lieber die Krankheit behält. Das Leiden naht sich und eröffnet als solches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens; aber er weist es von sich, indem er die Erscheinung des Willens, den Leib zerstört, damit der Wille ungebrochen bleibe. — Dies ist der Grund, warum beinahe alle Ethiken, sowohl philosophische, als religiöse, den Selbstmord verdammen; obgleich sie selbst hiezu keine andere, als seltsame sophistische Gründe angeben können. Sollte aber je ein Mensch aus rein moralischem Antriebe sich vom Selbstmord zurückgehalten haben, so war der innerste Sinn dieser Selbstüberwindung (in was für Begriffe ihn seine Vernunft auch kleidete) dieser: „Ich will mich dem Leiden nicht entziehen, damit es den Willen zum Leben, dessen Erscheinung so jammervoll ist, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir schon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Wesen der Welt dahin verstärke, daß sie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöse."

Bekanntlich kommen von Zeit zu Zeit immer wieder Fälle vor, wo der Selbstmord sich auf die Kinder erstreckt: der Vater tödtet die Kinder, die er sehr liebt, und dann sich selbst. Bedenken wir, daß Gewissen, Religion und alle überkommenen Begriffe ihn im Morde das schwerste Verbrechen erkennen lassen, er aber dennoch dieses in der Stunde seines eigenen Todes begeht, und zwar ohne irgend ein egoistisches Motiv dabei haben zu können; so läßt sich die That nur daraus erklären, daß hier der Wille des Individuums sich unmittelbar wiedererkennt in den Kindern, jedoch befangen in dem Wahn, der die Erscheinung für das Wesen an sich hält, und dabei tief ergriffen von der Erkenntniß des Jammers alles Lebens, jetzt vermeint, mit der Erscheinung das Wesen selbst aufzuheben, und daher sich und die Kinder, in denen er unmittelbar sich selbst wieder leben sieht, aus dem Daseyn und seinem Jammer erretten will. — Ein diesem ganz analoger Irrweg wäre es, wenn man wähnte, das Selbe, was freiwillige Keuschheit leistet, erreichen zu können durch Vereitelung der Zwecke der Natur bei der Befruchtung, oder gar indem man, in Betracht der unausbleiblichen Leiden des Lebens, den Tod des Neugeborenen beförderte, statt vielmehr Alles zu thun, um Jedem, welches sich ins Leben drängt, das Leben zu

ſichern. Denn wenn Wille zum Leben da iſt, ſo kann ihn, als das allein Metaphyſiſche oder das Ding an ſich, keine Gewalt brechen, ſondern ſie kann bloß ſeine Erſcheinung an dieſem Ort zu dieſer Zeit zerſtören. Er ſelbſt kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß. Daher iſt der einzige Weg des Heils dieſer, daß der Wille ungehindert erſcheine, um in dieſer Erſcheinung ſein eigenes Weſen erkennen zu können. Nur in Folge dieſer Erkenntniß kann der Wille ſich ſelbſt aufheben und damit auch das Leiden, welches von ſeiner Erſcheinung unzertrennlich iſt, endigen: nicht aber iſt dies durch phyſiſche Gewalt, wie Zerſtörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbſtmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte ſeine Erlöſung finden kann. Daher ſind die Zwecke der Natur auf alle Weiſe zu befördern, ſobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Weſen iſt, ſich entſchieden hat. —

Vom gewöhnlichen Selbſtmorde gänzlich verſchieden ſcheint eine beſondere Art deſſelben zu ſeyn, welche jedoch vielleicht noch nicht genugſam konſtatirt iſt. Es iſt der aus dem höchſten Grade der Askeſe freiwillig gewählte Hungertod, deſſen Erſcheinung jedoch immer von vieler religiöſer Schwärmerei und ſogar Superſtition begleitet geweſen und dadurch undeutlich gemacht iſt. Es ſcheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo ſelbſt der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Aufnahme von Nahrung, nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß dieſe Art des Selbſtmordes aus dem Willen zum Leben entſtände, hört ein ſolcher völlig reſignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart als die durch Hunger iſt hiebei nicht wohl denkbar (es wäre denn, daß ſie aus einer beſondern Superſtition hervorgienge); weil die Abſicht, die Quaal zu verkürzen, wirklich ſchon ein Grad der Bejahung des Willens wäre. Die Dogmen, welche die Vernunft eines ſolchen Büßenden erfüllen, ſpiegeln ihm dabei den Wahn vor, es habe ein Weſen höherer Art ihm das Faſten, zu dem der innere Hang ihn treibt, anbefohlen. Aeltere Beiſpiele hievon kann man finden in der „Breslauer Sammlung von Natur- und Medicin-Geſchichten", September 1799, S. 363 fg.; in Bayle's „Nouvelles de la

république des lettres", Februar 1685, S. 189 fg.; in Zimmermann, „Ueber die Einsamkeit", Bd. 1, S. 182; in der „Histoire de l'académie des sciences" von 1764 einen Bericht von Houttuyn; derselbe ist wiederholt in der „Sammlung für praktische Aerzte", Bd. 1, S. 69. Spätere Berichte findet man in Hufeland's „Journal für praktische Heilkunde", Bd. 10, S. 181, und Bd. 48, S. 95; auch in Nasse's „Zeitschrift für psychische Aerzte", 1819, Heft 3, S. 460; im „Edinburgh medical and surgical Journal", 1809, Bd. 5, S. 319. Im Jahre 1833 berichteten alle Zeitungen, daß der Englische Historiker Dr. Lingard, im Januar, zu Dover, den freiwilligen Hungertod gestorben sei; nach späteren Nachrichten ist er es nicht selbst, sondern ein Anverwandter gewesen. Jedoch werden in diesen Nachrichten meistentheils die Individuen als wahnsinnig dargestellt, und es läßt sich nicht mehr ausmitteln, inwiefern dieses der Fall gewesen seyn mag. Aber eine neuere Nachricht dieser Art will ich hieherſetzen, wenn es auch nur wäre zur sicherern Aufbewahrung eines der seltenen Beispiele des berührten auffallenden und außerordentlichen Phänomens der menschlichen Natur, welches wenigstens dem Anschein nach dahin gehört, wohin ich es ziehen möchte, und außerdem schwerlich zu erklären seyn würde. Die besagte neuere Nachricht steht im „Nürnberger Korrespondenten", vom 29. Juli 1813, mit folgenden Worten:

„Von Bern meldet man, daß bei Thurnen, in einem dichten Walde, ein Hüttchen aufgefunden wurde und darin ein schon seit ungefähr einem Monat in Verwesung liegender männlicher Leichnam, in Kleidern, welche wenig Aufschluß über den Stand ihres Besitzers geben konnten. Zwei sehr feine Hemden lagen dabei. Das wichtigste Stück war eine Bibel, mit eingehefteten weißen Blättern, die zum Theil vom Verstorbenen beschrieben waren. Er meldet darin den Tag seiner Abreise von Hause (die Heimath aber wird nicht genannt), dann sagt er: Er sei vom Geiste Gottes in eine Wüste getrieben worden, zu beten und zu fasten. Er habe auf seiner Herreise schon sieben Tage gefastet, dann habe er wieder gegessen. Hierauf habe er bei seiner Ansiedelung schon wieder zu fasten angefangen, und zwar so viele Tage. Nun wird jeder Tag mit einem Strich bezeichnet, und es finden sich deren fünf, nach deren Verlauf der Pilger vermuthlich

geſtorben iſt. Noch fand ſich ein Brief an einen Pfarrer über eine Predigt, welche der Verſtorbene von demſelben gehört hatte; allein auch da fehlte die Adreſſe." — Zwiſchen dieſem aus dem Extrem der Askeſe und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entſpringenden freiwilligen Tode mag es mancherlei Zwiſchenſtufen und Miſchungen geben, welches zwar ſchwer zu erklären iſt; aber das menſchliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, welche aufzuhellen und zu entfalten, von der äußerſten Schwierigkeit iſt.

§. 70.

Man könnte vielleicht unſere ganze nunmehr beendigte Darſtellung Deſſen, was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der frühern Auseinanderſetzung der Nothwendigkeit, welche der Motivation eben ſo ſehr, als jeder andern Geſtaltung des Satzes vom Grunde zukommt, und derzufolge die Motive, wie alle Urſachen, nur Gelegenheitsurſachen ſind, an denen hier der Charakter ſein Weſen entfaltet und es mit der Nothwendigkeit eines Naturgeſetzes offenbart, weshalb wir dort die Freiheit als liberum arbitrium indifferentiae ſchlechthin leugneten. Weit entfernt jedoch dieſes hier aufzuheben, erinnere ich daran. In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an ſich zu, nicht ſeiner Erſcheinung, deren weſentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, iſt. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erſcheinung ſichtbar werden kann, iſt der, wo ſie Dem, was erſcheint, ein Ende macht, und weil dabei dennoch die bloße Erſcheinung, ſofern ſie in der Kette der Urſachen ein Glied iſt, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erſcheinungen enthält, fortdauert, ſo ſteht der Wille, der ſich durch dieſe Erſcheinung manifeſtirt, alsdann mit ihr im Widerſpruch, indem er verneint was ſie ausſpricht. In ſolchem Fall ſind z. B. die Genitalien, als Sichtbarkeit des Geſchlechtstriebes, da und geſund; es wird aber dennoch, auch im Innerſten, keine Geſchlechtsbefriedigung gewollt: und der ganze Leib iſt nur ſichtbarer Ausdruck des Willens zum Leben, und dennoch wirken die dieſem Willen entſprechenden

Motive nicht mehr: ja, die Auflösung des Leibes, das Ende des Individuums und dadurch die größte Hemmung des natürlichen Willens, ist willkommen und erwünscht. Von diesem realen Widerspruch nun, der aus dem unmittelbaren Eingreifen der keine Nothwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an sich in die Nothwendigkeit seiner Erscheinung hervorgeht, ist der Widerspruch zwischen unseren Behauptungen von der Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch die Motive, nach Maaßgabe des Charakters, einerseits, und von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererseits, nur die Wiederholung in der Reflexion der Philosophie. Der Schlüssel zur Vereinigung dieser Widersprüche liegt aber darin, daß der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen ist, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern von einer veränderten Erkenntnißweise. So lange nämlich die Erkenntniß keine andere, als die im principio individuationis befangene, dem Satz vom Grunde schlechthin nachgehende ist, ist auch die Gewalt der Motive unwiderstehlich: wann aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich, als der selbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieser Erkenntniß ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnißweise, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten ist. Daher kann der Charakter sich zwar nimmermehr theilweise ändern, sondern muß, mit der Konsequenz eines Naturgesetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist: aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntniß. Diese seine Aufhebung ist es, welche Asmus, wie oben angeführt, als die „katholische, transscendentale Veränderung" bezeichnet und anstaunt: eben sie ist auch Dasjenige, was in der Christlichen Kirche, sehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht, Das, was die Gnadenwirkung genannt wurde. — Eben daher, daß nicht von einer Aenderung, sondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters die Rede ist, kommt es, daß, so verschieden, vor jener Aufhebung, die Charaktere, welche sie getroffen, auch waren, sie dennoch nach

derſelben eine große Gleichheit in der Handlungsweiſe zeigen, obwohl noch jeder, nach ſeinen Begriffen und Dogmen, ſehr verſchieden redet.

In dieſem Sinn iſt alſo das alte, ſtets beſtrittene und ſtets behauptete Philoſophem von der Freiheit des Willens nicht grundlos, und auch das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung und Wiedergeburt nicht ohne Sinn und Bedeutung. Aber wir ſehen unerwartet jetzt beide in Eins zuſammenfallen, und können nunmehr auch verſtehen, in welchem Sinn der vortreffliche Malebranche ſagen konnte: „La liberté est un mystère“, und Recht hatte. Denn eben Das, was die Chriſtlichen Myſtiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, iſt uns die einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens. Sie tritt erſt ein, wenn der Wille, zur Erkenntniß ſeines Weſens an ſich gelangt, aus dieſer ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnißweiſe liegt, deren Objekte nur Erſcheinungen ſind. — Die Möglichkeit der alſo ſich äußernden Freiheit iſt der größte Vorzug des Menſchen, der dem Thiere ewig abgeht, weil die Beſonnenheit der Vernunft, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens überſehen läßt, Bedingung derſelben iſt. Das Thier iſt ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es ſogar ohne Möglichkeit einer eigentlichen, alſo beſonnenen Wahlentſcheidung, nach vorhergegangenem vollkommenem Konflikt der Motive, die hiezu abſtrakte Vorſtellungen ſeyn müßten, iſt. Mit eben der Nothwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, ſchlägt der hungerige Wolf ſeine Zähne in das Fleiſch des Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntniß, daß er der Zerfleiſchte ſowohl als der Zerfleiſchende iſt. Nothwendigkeit iſt das Reich der Natur; Freiheit iſt das Reich der Gnade.

Weil nun, wie wir geſehen haben, jene Selbſtaufhebung des Willens von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß und Einſicht aber als ſolche von der Willkür unabhängig iſt; ſo iſt auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorſatz zu erzwingen, ſondern geht aus dem innerſten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menſchen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen.

Daher eben nannte die Kirche sie Gnadenwirkung: wie sie aber diese noch abhängen läßt von der Aufnahme der Gnade, so ist auch die Wirkung des Quietivs doch zuletzt ein Freiheitsakt des Willens. Und weil in Folge solcher Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von Allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, nannte sie diese Folge der Gnadenwirkung die Wiedergeburt. Denn was sie den natürlichen Menschen nennt, dem sie alle Fähigkeit zum Guten abspricht, das ist eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muß, wenn Erlösung aus einem Daseyn, wie das unserige ist, erlangt werden soll. Hinter unserm Daseyn nämlich steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.

Nicht, dem Satz vom Grunde gemäß, die Individuen, sondern die Idee des Menschen in ihrer Einheit betrachtend, symbolisirt die Christliche Glaubenslehre die Natur, die Bejahung des Willens zum Leben, im Adam, dessen auf uns vererbte Sünde, d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns Alle des Leidens und des ewigen Todes theilhaftig macht: dagegen symbolisirt sie die Gnade, die Verneinung des Willens, die Erlösung, im menschgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen seyn kann, noch wie wir einen Leib haben kann, der durch und durch nur konkreter Wille, Erscheinung des Willens, ist; sondern von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat. Dieses letztere nämlich nach den Doketen, d. i. einigen hierin sehr konsequenten Kirchenvätern. Besonders lehrte es Appelles, gegen welchen und seine Nachfolger sich Tertullian erhob. Aber auch selbst Augustinus kommentirt die Stelle, Röm. 8, 3: „Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati", also: „Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat" (Liber 83, quaestion. qu. 66). Derselbe lehrt in seinem Werke, genannt opus imperfectum, I, 47,

daß die Erbsünde Sünde und Strafe zugleich sei. Sie sei schon in den neugeborenen Kindern befindlich, zeige sich aber erst, wenn sie herangewachsen. Dennoch sei der Ursprung dieser Sünde von dem Willen des Sündigenden herzuleiten. Dieser Sündigende sei Adam gewesen; aber in ihm hätten wir alle existirt: Adam ward unglücklich, und in ihm seien wir alle unglücklich geworden. — Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christenthums ausmacht; während das Uebrige meistens nur Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk ist. Demnach soll man Jesum Christum stets im Allgemeinen auffassen, als das Symbol, oder die Personifikation, der Verneinung des Willens zum Leben; nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Geschichte in den Evangelien, oder nach der ihr zum Grunde liegenden, muthmaaßlichen, wahren. Denn weder das Eine, noch das Andere wird leicht ganz befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener erstern Auffassung, für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt. — Daß in neuerer Zeit das Christenthum seine wahre Bedeutung vergessen hat und in platten Optimismus ausgeartet ist, geht uns hier nicht an.

Es ist ferner eine ursprüngliche und evangelische Lehre des Christenthums, welche Augustinus, mit Zustimmung der Häupter der Kirche, gegen die Plattheiten der Pelagianer vertheidigte, und welche von Irrthümern zu reinigen und wieder hervorzuheben Luther zum Hauptziel seines Strebens machte, wie er dies in seinem Buche „De servo arbitrio“ ausdrücklich erklärt, — die Lehre nämlich, daß der Wille nicht frei ist, sondern dem Hange zum Bösen ursprünglich unterthan; daher seine Werke stets sündlich und mangelhaft sind und nie der Gerechtigkeit genug thun können; daß also endlich keineswegs diese Werke, sondern der Glaube allein seelig macht; dieser Glaube selbst aber nicht aus Vorsatz und freiem Willen entsteht, sondern durch Gnadenwirkung, ohne unser Zuthun, wie von Außen auf uns kommt. — Nicht nur die vorhin erwähnten, sondern auch dieses letztere ächt evangelische Dogma gehört zu denen, welche heut zu Tage eine rohe und platte Ansicht als absurd verwirft, oder verdeckt, indem sie, trotz Augustin und Luther, dem Pelagianischen Hausmannsverstande, welches eben der heutige Rationalismus ist,

zugethan, gerade dieſe tiefſinnigen, dem Chriſtenthum im engſten Sinn eigenthümlichen und weſentlichen Dogmen antiquirt, hingegen das aus dem Judenthum ſtammende und beibehaltene, nur auf dem hiſtoriſchen Wege dem Chriſtenthum verbundene*) Dogma

*) Wie ſehr dieſes der Fall ſei, iſt daraus erſichtlich, daß alle die in der von Auguſtin konſequent ſyſtematiſirten Chriſtlichen Dogmatik enthaltenen Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten, welche gerade zur entgegengeſetzten Pelagianiſchen Plattheit geführt haben, verſchwinden, ſobald man vom Jüdiſchen Grunddogma abſtrahirt und erkennt, daß der Menſch nicht das Werk eines andern, ſondern ſeines eigenen Willens ſei. Dann iſt ſogleich Alles klar und richtig: dann bedarf es keiner Freiheit im Operari: denn ſie liegt im Esse, und eben da liegt auch die Sünde, als Erbſünde: die Gnadenwirkung aber iſt unſere eigene. — Bei der heutigen, rationaliſtiſchen Anſicht hingegen erſcheinen viele Lehren der im Neuen Teſtament begründeten Auguſtiniſchen Dogmatik durchaus unhaltbar, ja, empörend, z. B. die Prädeſtination. Danach verwirft man dann das eigentlich Chriſtliche, und kommt zum rohen Judenthum zurück. Allein der Rechnungsfehler, oder das Urgebrechen der Chriſtlichen Dogmatik, liegt, wo man es nie ſucht, nämlich gerade in Dem, was man als ausgemacht und gewiß aller Prüfung entzieht. Dies weggenommen, iſt die ganze Dogmatik rationell: denn jenes Dogma verdirbt, wie alle anderen Wiſſenſchaften, ſo auch die Theologie. Studirt man nämlich die Auguſtiniſche Theologie in den Büchern „De civitate Dei“ (zumal im 14. Buch), ſo erfährt man etwas Analoges, wie wenn man einen Körper, deſſen Schwerpunkt außer ihm fällt, zum Stehen bringen will: wie man ihn auch drehen und ſtellen mag, er überſtürzt ſich immer wieder. So nämlich fällt auch hier, trotz allen Bemühungen und Sophismen des Auguſtinus, die Schuld der Welt und ihre Quaal ſtets auf den Gott zurück, der Alles und in Allem Alles gemacht und dazu noch gewußt hat, wie die Sachen gehen würden. Daß Auguſtinus ſelbſt der Schwierigkeit inne und darüber ſtutzig geworden iſt, habe ich ſchon nachgewieſen in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens (Kap. 4, S. 66—68 der erſten und zweiten Auflage). — Imgleichen iſt der Widerſpruch zwiſchen der Güte Gottes und dem Elend der Welt, wie auch zwiſchen der Freiheit des Willens und dem Vorherwiſſen Gottes, das unerſchöpfliche Thema einer beinahe hundertjährigen Kontroverſe zwiſchen den Karteſianern, Malebranche, Leibnitz, Bayle, Klarke, Arnauld u. A. m., wobei das einzige den Streitern feſtſtehende Dogma das Daſeyn Gottes, nebſt Eigenſchaften, iſt, und ſie alle unaufhörlich ſich im Kreiſe herumdrehen, indem ſie verſuchen, jene Dinge in Einklang zu bringen, d. h. ein Rechnungsexempel zu löſen, welches nimmermehr aufgeht, ſondern deſſen Reſt bald hier, bald dort wieder hervorkommt, nachdem er anderswo verdeckt worden. Daß aber in der Grundvorausſetzung die Quelle der Verlegenheit zu ſuchen ſei, gerade Dies fällt Keinem ein; obwohl es ſich handgreiflich aufdrängt. Bloß Bayle läßt merken, daß er es merkt.

allein festhält und zur Hauptsache macht. — Wir aber erkennen in der oben erwähnten Lehre die mit dem Resultat unserer Betrachtungen völlig übereinstimmende Wahrheit. Wir sehen nämlich, daß die ächte Tugend und Heiligkeit der Gesinnung ihren ersten Ursprung nicht in der überlegten Willkür (den Werken), sondern in der Erkenntniß (dem Glauben) hat: gerade wie wir es auch aus unserem Hauptgedanken entwickelten. Wären es die Werke, welche aus Motiven und überlegtem Vorsatz entspringen, die zur Säligkeit führten; so wäre die Tugend immer nur ein kluger, methodischer, weitsehender Egoismus; man mag es drehen wie man will. — Der Glaube aber, welchem die Christliche Kirche die Säligkeit verspricht, ist dieser: daß, wie wir durch den Sündenfall des ersten Menschen der Sünde Alle theilhaft und dem Tode und Verderben anheimgefallen sind, wir auch Alle nur durch die Gnade und Uebernahme unserer ungeheuern Schuld, durch den göttlichen Mittler, erlöst werden, und zwar dieses ganz ohne unser (der Person) Verdienst; da Das, was aus dem absichtlichen (durch Motive bestimmten) Thun der Person hervorgehen kann, die Werke, uns nimmermehr rechtfertigen kann, durchaus und seiner Natur nach nicht, eben weil es *absichtliches*, durch Motive herbeigeführtes Thun, opus operatum, ist. In diesem Glauben liegt also zuvörderst, daß unser Zustand ein ursprünglich und wesentlich heilloser ist, der *Erlösung* aus welchem wir bedürfen; sodann daß wir selbst wesentlich dem Bösen angehören und ihm so fest verbunden sind, daß unsere Werke nach dem Gesetze und der Vorschrift, d. h. nach Motiven, gar nie der Gerechtigkeit genug thun, noch uns erlösen können; sondern die Erlösung nur durch Glauben, d. i. durch eine veränderte Erkenntnißweise, gewonnen wird, und dieser Glaube selbst nur durch die Gnade, also wie von Außen, kommen kann: dies heißt, daß das Heil ein unserer Person ganz fremdes ist, und deutet auf eine zum Heil nothwendige Verneinung und Aufgebung eben dieser Person. Die Werke, die Befolgung des Gesetzes als solchen, können nie rechtfertigen, weil sie immer ein Handeln auf Motive sind. *Luther* verlangt (im Buche „De libertate Christiana"), daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von selbst aus ihm hervorgehen, als Symptome, als Früchte desselben; aber durchaus nicht als an sich Anspruch auf Verdienst,

Rechtfertigung, oder Lohn machend, ſondern ganz freiwillig und unentgeltlich geſchehend. — So ließen auch wir aus der immer klarer werdenden Durchſchauung des principii individuationis zuerſt nur die freie Gerechtigkeit, dann die Liebe, bis zum völligen Aufheben des Egoismus, und zuletzt die Reſignation, oder Verneinung des Willens, hervorgehen.

Ich habe dieſe Dogmen der Chriſtlichen Glaubenslehre, welche an ſich der Philoſophie fremd ſind, nur deshalb hier herbeigezogen, um zu zeigen, daß die aus unſerer ganzen Betrachtung hervorgehende und mit allen Theilen derſelben genau übereinſtimmende und zuſammenhängende Ethik, wenn ſie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre, dem Weſen nach es keineswegs iſt, ſondern völlig übereinſtimmt mit den ganz eigentlich Chriſtlichen Dogmen, und ſogar in dieſen ſelbſt, dem Weſentlichen nach, enthalten und vorhanden war; wie ſie denn auch eben ſo genau übereinſtimmt mit den wieder in ganz anderen Formen vorgetragenen Lehren und ethiſchen Vorſchriften der heiligen Bücher Indiens. Zugleich diente die Erinnerung an die Dogmen der Chriſtlichen Kirche zur Erklärung und Erläuterung des ſcheinbaren Widerſpruchs zwiſchen der Nothwendigkeit aller Aeußerungen des Charakters bei vorgehaltenen Motiven (Reich der Natur) einerſeits, und der Freiheit des Willens an ſich, ſich ſelbſt zu verneinen und den Charakter, mit aller auf ihn gegründeten Nothwendigkeit der Motive aufzuheben (Reich der Gnade) andererſeits.

§. 71.

Indem ich hier die Grundzüge der Ethik und mit ihnen die ganze Entwickelung jenes einen Gedankens, deſſen Mittheilung mein Zweck war, beendige, will ich einen Vorwurf, der dieſen letzten Theil der Darſtellung trifft, keineswegs verhehlen, ſondern vielmehr zeigen, daß er im Weſen der Sache liegt und ihm abzuhelfen ſchlechthin unmöglich iſt. Es iſt dieſer, daß nachdem unſere Betrachtung zuletzt dahin gelangt iſt, daß wir in der vollkommenen Heiligkeit das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und eben dadurch die Erlöſung von einer Welt, deren ganzes Daſeyn ſich uns als Leiden darſtellte, vor Augen haben, uns nun eben dieſes als ein Uebergang in das leere Nichts erſcheint.

Hierüber muß ich zuvörderſt bemerken, daß der Begriff des Nichts weſentlich relativ iſt und immer ſich nur auf ein beſtimmtes Etwas bezieht, welches er negirt. Man hat (namentlich Kant) dieſe Eigenſchaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegenſatz eines + mit — Bezeichnete iſt, zugeſchrieben, welches —, bei umgekehrtem Geſichtspunkte zu + werden könnte, und hat im Gegenſatz dieſes nihil privativum das nihil negativum aufgeſtellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beiſpiel den logiſchen, ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch gebraucht. Näher betrachtet aber iſt kein abſolutes Nichts, kein ganz eigentliches nihil negativum, auch nur denkbar; ſondern jedes dieſer Art iſt, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet, oder einem weitern Begriff ſubſumirt, immer wieder nur ein nihil privativum. Jedes Nichts iſt ein ſolches nur im Verhältniß zu etwas Anderem gedacht, und ſetzt dieſes Verhältniß, alſo auch jenes Andere, voraus. Selbſt ein logiſcher Widerſpruch iſt nur ein relatives Nichts. Er iſt kein Gedanke der Vernunft; aber er iſt darum kein abſolutes Nichts. Denn er iſt eine Wortzuſammenſetzung, er iſt ein Beiſpiel des Nichtdenkbaren, deſſen man in der Logik nothwendig bedarf, um die Geſetze des Denkens nachzuweiſen: daher, wenn man, zu dieſem Zweck, auf ein ſolches Beiſpiel ausgeht, man den Unſinn, als das Poſitive, welches man eben ſucht, feſthalten, den Sinn, als das Negative, überſpringen wird. So wird alſo jedes nihil negativum, oder abſolute Nichts, wenn einem höhern Begriff untergeordnet, als ein bloßes nihil privativum, oder relatives Nichts, erſcheinen, welches auch immer mit Dem, was es negirt, die Zeichen vertauſchen kann, ſo daß dann jenes als Negation, es ſelbſt aber als Poſition gedacht würde. Hiemit ſtimmt auch das Reſultat der ſchwierigen dialektiſchen Unterſuchung über das Nichts, welche Platon im „Sophiſten“ (S. 277—287, Bip.) anſtellt, überein: Την του ἑτερου φυσιν αποδειξαντες ουσαν τε, και κατακεκερματισμενην επι παντα τα οντα προς αλληλα, το προς το ον ἑκαστου μοριον αυτης αντιτιθεμενον, ετολμησαμεν ειπειν, ὡς αυτο τουτο εστιν οντως το μη ον. (Cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam in vicem; tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum revera non ens asseruimus.)

Das allgemein als positiv Angenommene, welches wir das Seiende nennen und dessen Negation der Begriff Nichts in seiner allgemeinsten Bedeutung ausspricht, ist eben die Welt der Vorstellung, welche ich als die Objektität des Willens, als seinen Spiegel, nachgewiesen habe. Dieser Wille und diese Welt sind eben auch wir selbst, und zu ihr gehört die Vorstellung überhaupt, als ihre eine Seite: die Form dieser Vorstellung ist Raum und Zeit, daher Alles für diesen Standpunkt Seiende irgendwo und irgendwann seyn muß. Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens ist auch Aufhebung und Verschwinden der Welt, seines Spiegels. Erblicken wir ihn in diesem Spiegel nicht mehr, so fragen wir vergeblich, wohin er sich gewendet, und klagen dann, da er kein Wo und Wann mehr hat, er sei ins Nichts verloren gegangen.

Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. So lange wir aber der Wille zum Leben selbst sind, kann jenes Letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz des Empedokles, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntniß benimmt, so wie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unserer wirklichen Erkenntniß, d. h. die Welt als Vorstellung, oder die Objektität des Willens, zuletzt beruht. Denn die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens.

Würde dennoch schlechterdings darauf bestanden, von Dem, was die Philosophie nur negativ, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, irgendwie eine positive Erkenntniß zu erlangen; so bliebe uns nichts übrig, als auf den Zustand zu verweisen, den alle Die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt sind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. s. w. bezeichnet hat; welcher Zustand aber nicht eigentlich Erkenntniß zu nennen ist, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat, und auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mittheilbaren Erfahrung zugänglich ist.

Wir aber, die wir ganz und gar auf dem Standpunkt der Philosophie stehen bleiben, müssen uns hier mit der negativen

Erkenntniß begnügen, zufrieden den letzten Gränzstein der positiven erreicht zu haben. Haben wir also das Wesen an sich der Welt als Wille, und in allen ihren Erscheinungen nur seine Objektität erkannt, und diese verfolgt vom erkenntnißlosen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollsten Handeln des Menschen; so weichen wir keineswegs der Konsequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast, auf allen Stufen der Objektität, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.

Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber Das, was sich gegen dieses Zerfließen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter, als ein anderer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen, und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn. — Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten; so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Rafael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle und Heillose unseres eigenen, durch den Kontrast, in vollem Lichte erscheint. Dennoch ist diese Betrachtung die einzige, welche uns dauernd trösten

kann, wann wir einerseits unheilbares Leiden und endlosen Jammer als der Erscheinung des Willens, der Welt, wesentlich erkannt haben, und andererseits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen sehen und nur das leere Nichts vor uns behalten. Also auf diese Weise, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und, mit dem Stämpel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor die Augen bringt, haben wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt, und das wir, wie die Kinder das Finstere, fürchten, zu verscheuchen; statt selbst es zu umgehen, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Resorbtion in das Brahm, oder Nirwana der Buddhaisten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen- und Milchstraßen — Nichts*).

*) Dieses ist eben auch das Pratschna-Paramita der Buddhaisten, das „Jenseit aller Erkenntniß", d. h. der Punkt, wo Subjekt und Objekt nicht mehr sind. (Siehe J. J. Schmidt, „über das Mahajana und Pratschna-Paramita".

Anhang.

Kritik
der
Kantischen Philosophie.

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.
Voltaire.

Es iſt iſt viel leichter in dem Werke eines großen Geiſtes die Fehler und Irrthümer nachzuweiſen, als von dem Werthe deſſelben eine deutliche und vollſtändige Entwickelung zu geben. Denn die Fehler ſind ein Einzelnes und Endliches, das ſich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen iſt eben das der Stämpel, welchen der Genius ſeinen Werken aufdrückt, daß dieſer ihre Trefflichkeit unergründlich und unerſchöpflich iſt: daher ſie auch die nicht alternden Lehrmeiſter vieler Jahrhunderte nacheinander werden. Das vollendete Meiſterſtück eines wahrhaft großen Geiſtes wird allemal von tiefer und durchgreifender Wirkung auf das geſammte Menſchengeſchlecht ſeyn, ſo ſehr, daß nicht zu berechnen iſt, zu wie fernen Jahrhunderten und Ländern ſein erhellender Einfluß reichen kann. Es wird dieſes allemal: weil, ſo gebildet und reich auch immer die Zeit wäre, in welcher es ſelbſt entſtanden, doch immer der Genius, gleich einem Palmbaum, ſich über den Boden erhebt, auf welchem er wurzelt.

Aber eine tiefeingreifende und weitverbreitete Wirkung dieſer Art kann nicht plötzlich eintreten, wegen des weiten Abſtandes zwiſchen dem Genius und der gewöhnlichen Menſchheit. Die Erkenntniß, welche jener Eine in einem Menſchenalter unmittelbar aus dem Leben und der Welt ſchöpfte, gewann und Andern gewonnen und bereitet darlegte, kann dennoch nicht ſofort das Eigenthum der Menſchheit werden; weil dieſe nicht einmal ſo viel Kraft zum Empfangen hat, wie jener zum Geben. Sondern, ſelbſt nach überſtandenem Kampf mit unwürdigen Gegnern, die der Unſterblichen ſchon bei der Geburt das Leben ſtreitig machen

und das Heil der Menſchheit im Keime erſticken möchten (der Schlange an der Wiege des Herkules zu vergleichen), muß jene Erkenntniß ſodann erſt die Umwege unzähliger falſcher Auslegungen und ſchiefer Anwendungen durchwandern, muß die Verſuche der Vereinigung mit alten Irrthümern überſtehen und ſo im Kampfe leben, bis ein neues, unbefangenes Geſchlecht ihr entgegenwächſt, welches allmälig, aus tauſend abgeleiteten Kanälen, den Inhalt jener Quelle, ſchon in der Jugend, theilweiſe empfängt, nach und nach aſſimilirt und ſo der Wohlthat theilhaft wird, welche, von jenem großen Geiſte aus, der Menſchheit zufließen ſollte. So langſam geht die Erziehung des Menſchengeſchlechts, des ſchwachen und zugleich widerſpänſtigen Zöglings des Genius. — So wird auch von Kants Lehre allererſt durch die Zeit die ganze Kraft und Wichtigkeit offenbar werden, wann einſt der Zeitgeiſt ſelbſt, durch den Einfluß jener Lehre nach und nach umgeſtaltet, im Wichtigſten und Innerſten verändert, von der Gewalt jenes Rieſengeiſtes lebendiges Zeugniß ablegen wird. Ich hier will aber keineswegs, ihm vermeſſen vorgreifend, die undankbare Rolle des Kalchas und der Kaſſandra übernehmen. Nur ſei es mir, in Folge des Geſagten, vergönnt, Kants Werke als noch ſehr neu zu betrachten, während heut zu Tage Viele ſie als ſchon veraltet anſehen, ja, als abgethan bei Seite gelegt, oder, wie ſie ſich ausdrücken, hinter ſich haben, und Andere, dadurch dreiſt gemacht, ſie gar ignoriren und, mit eiſerner Stirn, unter den Vorausſetzungen des alten realiſtiſchen Dogmatismus und ſeiner Scholaſtik, von Gott und der Seele weiterphiloſophiren; — welches iſt, wie wenn man in der neuern Chemie die Lehren der Alchemiſten geltend machen wollte. — Uebrigens bedürfen Kants Werke nicht meiner ſchwachen Lobrede, ſondern werden ſelbſt ewig ihren Meiſter loben und, wenn vielleicht auch nicht in ſeinem Buchſtaben, doch in ſeinem Geiſte, ſtets auf Erden leben.

Freilich aber, wenn wir zurückblicken auf den nächſten Erfolg ſeiner Lehren, alſo auf die Verſuche und Hergänge im Gebiete der Philoſophie, während des ſeitdem verfloſſenen Zeitraumes; ſo beſtätigt ſich uns ein ſehr niederſchlagender Ausſpruch Goethe's: „wie das Waſſer, das durch ein Schiff verdrängt wird, gleich hinter ihm wieder zuſammenſtürzt; ſo ſchließt ſich auch der Irrthum, wenn vorzügliche Geiſter ihn bei Seite gedrängt und ſich

Platz gemacht haben, hinter ihnen ſehr geſchwind wieder naturgemäß zuſammen.“ (Dichtung und Wahrheit, Theil 3, S. 521.) Jedoch iſt dieſer Zeitraum nur eine Epiſode geweſen, die, den oben erwähnten Schickſalen jeder neuen und großen Erkenntniß beizuzählen, jetzt unverkennbar ihrem Ende nahe iſt, indem die ſo anhaltend aufgetriebene Seifenblaſe doch endlich platzt. Man fängt allgemein an, inne zu werden, daß die wirkliche und ernſtliche Philoſophie noch da ſteht, wo Kant ſie gelaſſen hat. Jedenfalls erkenne ich nicht an, daß zwiſchen ihm und mir irgend etwas in derſelben geſchehen ſei; daher ich unmittelbar an ihn anknüpfe.

Was ich in dieſem Anhange zu meinem Werke beabſichtige, iſt eigentlich nur eine Rechtfertigung der von mir in demſelben dargeſtellten Lehre, inſofern ſie in vielen Punkten mit der Kantiſchen Philoſophie nicht übereinſtimmt, ja ihr widerſpricht. Eine Diskuſſion hierüber iſt aber nothwendig, da offenbar meine Gedankenreihe, ſo verſchieden ihr Inhalt auch von der Kantiſchen iſt, doch durchaus unter dem Einfluß dieſer ſteht, ſie nothwendig vorausſetzt, von ihr ausgeht, und ich bekenne, das Beſte meiner eigenen Entwickelung, nächſt dem Eindrucke der anſchaulichen Welt, ſowohl dem der Werke Kants, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken. — Meine des ungeachtet vorhandenen Widerſprüche gegen Kant aber rechtfertigen, kann ich durchaus nur dadurch, daß ich ihn in denſelben Punkten des Irrthums zeihe und Fehler, die er begangen, aufdecke. Daher muß ich in dieſem Anhange durchaus polemiſch gegen Kant verfahren und zwar mit Ernſt und mit aller Anſtrengung: denn nur ſo kann es geſchehen, daß der Irrthum, welcher Kants Lehre anklebt, ſich abſchleiſe, und die Wahrheit derſelben deſto heller ſcheine und ſicherer beſtehe. Man hat daher nicht zu erwarten, daß meine gewiß innig gefühlte Ehrerbietung gegen Kant ſich auch auf ſeine Schwächen und Fehler erſtrecke, und daß ich daher dieſe nicht anders, als mit der behutſamſten Schonung aufdecken ſollte, wobei mein Vortrag durch die Umſchweife ſchwach und matt werden müßte. Gegen einen Lebenden bedarf es ſolcher Schonung, weil die menſchliche Schwäche auch die gerechteſte Widerlegung eines Irrthums nur unter Beſänftigungen und Schmeicheleien und ſelbſt ſo ſchwer erträgt, und ein

Lehrer der Jahrhunderte und Wohlthäter der Menſchheit doch zum wenigſten verdient, daß man auch ſeine menſchliche Schwäche ſchone, um ihm keinen Schmerz zu verurſachen. Der Todte aber hat dieſe Schwäche abgeworfen: ſein Verdienſt ſteht feſt: von jeder Ueberſchätzung und Herabwürdigung wird die Zeit es mehr und mehr reinigen. Seine Fehler müſſen davon geſondert, unſchädlich gemacht und dann der Vergeſſenheit hingegeben werden. Daher habe ich bei der hier anzuſtimmenden Polemik gegen Kant ganz allein ſeine Fehler und Schwächen im Auge, ſtehe ihnen feindlich gegenüber und führe einen ſchonungsloſen Vertilgungskrieg gegen ſie, ſtets darauf bedacht, nicht ſie ſchonend zu bedecken, ſondern ſie vielmehr in das hellſte Licht zu ſtellen, um ſie deſto ſicherer zu vernichten. Ich bin mir, aus den oben angeführten Gründen, hiebei weder einer Ungerechtigkeit, noch einer Undankbarkeit gegen Kant bewußt. Um indeſſen auch in den Augen Anderer jeden Schein von Malignität abzuwenden, will ich meine tiefgefühlte Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Kant zuvor noch dadurch an den Tag legen, daß ich ſein Hauptverdienſt, wie es in meinen Augen erſcheint, kurz ausſpreche, und zwar von ſo allgemeinen Geſichtspunkten aus, daß ich nicht genöthigt werde, die Punkte mitzuberühren, in welchen ich ihm nachher zu widerſprechen habe.

Kants größtes Verdienſt iſt die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich, — auf Grund der Nachweiſung, daß zwiſchen den Dingen und uns immer noch der Intellekt ſteht, weshalb ſie nicht nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, erkannt werden können. Auf dieſen Weg geführt wurde er durch Locke (ſiehe Prolegomena zu jeder Metaph., §. 13, Anm. 2). Dieſer hatte nachgewieſen, daß die ſekundären Eigenſchaften der Dinge, wie Klang, Geruch, Farbe, Härte, Weiche, Glätte u. dgl., als auf die Affektionen der Sinne gegründet, dem objektiven Körper, dem Dinge an ſich ſelbſt, nicht angehörten, welchem er vielmehr nur die primären Eigenſchaften, d. h. ſolche, welche bloß den Raum und die Undurchdringlichkeit vorausſetzen, alſo Ausdehnung, Geſtalt, Solidität, Zahl, Be-

weglichkeit, beilegte. Allein dieſe leicht zu findende Locke'ſche Unterſcheidung, welche ſich auf der Oberfläche der Dinge hält, war gleichſam nur ein jugendliches Vorſpiel der Kantiſchen. Dieſe nämlich, von einem ungleich höhern Standpunkt ausgehend, erklärt alles Das, was Locke als qualitates primarias, d. h. Eigenſchaften des Dinges an ſich ſelbſt, gelten gelaſſen hatte, für ebenfalls nur der Erſcheinung deſſelben in unſerm Auffaſſungsvermögen angehörig, und zwar gerade deshalb, weil die Bedingungen deſſelben, Raum, Zeit und Kauſalität, von uns a priori erkannt werden. Alſo hatte Locke vom Dinge an ſich den Antheil, welchen die Sinnesorgane an der Erſcheinung deſſelben haben, abgezogen; Kant aber zog nun noch den Antheil der Gehirnfunktionen (wiewohl nicht unter dieſem Namen) ab; wodurch jetzt die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich eine unendlich größere Bedeutung und einen ſehr viel tiefern Sinn erhielt. Zu dieſem Zwecke mußte er die große Sonderung unſerer Erkenntniß a priori von der a posteriori vornehmen, welches vor ihm noch nie in gehöriger Strenge und Vollſtändigkeit, noch mit deutlichem Bewußtſeyn geſchehen war: demnach ward nun Dieſes der Hauptſtoff ſeiner tiefſinnigen Unterſuchungen. — Hier nun wollen wir gleich bemerken, daß Kants Philoſophie zu der ſeiner Vorgänger eine dreifache Beziehung hat: erſtens, eine beſtätigende und erweiternde zu der Locke's, wie wir ſoeben geſehen haben; zweitens, eine berichtigende und benutzende zu der Hume's, welche man am deutlichſten ausgeſprochen findet in der Vorrede zu den „Prolegomena" (dieſer ſchönſten und faßlichſten aller Kantiſchen Hauptſchriften, welche viel zu wenig geleſen wird, da ſie doch das Studium ſeiner Philoſophie außerordentlich erleichtert); drittens, eine entſchieden polemiſche und zerſtörende zur Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie. Alle drei Lehren ſoll man kennen, ehe man zum Studium der Kantiſchen Philoſophie ſchreitet. — Iſt nun, laut Obigem, die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich, alſo die Lehre von der gänzlichen Diverſität des Idealen und Realen, der Grundzug der Kantiſchen Philoſophie; ſo giebt die bald nachher auftretende Behauptung der abſoluten Identität dieſer Beiden einen traurigen Beleg zu dem früher erwähnten Ausſpruche Goethe's; um ſo mehr, als ſie ſich auf nichts ſtützte, als auf die Windbeutelei

intellektualer Anſchauung, und demgemäß nur eine, unter dem Imponiren durch vornehme Miene, Bombaſt und Gallimathias maskirte Rückkehr zur Rohheit der gemeinen Anſicht war. Sie wurde der würdige Ausgangspunkt für den noch gröbern Unſinn des plumpen und geiſtloſen Hegel. — Wie nun alſo Kants, auf die oben dargelegte Weiſe gefaßte Sonderung der Erſcheinung vom Dinge an ſich in ihrer Begründung an Tiefſinn und Beſonnenheit Alles, was je dageweſen, weit übertraf; ſo war ſie auch in ihren Ergebniſſen unendlich folgenreich. Denn ganz aus ſich ſelbſt, auf eine völlig neue Weiſe, von einer neuen Seite und auf einem neuen Wege gefunden ſtellte er hierin dieſelbe Wahrheit dar, die ſchon Platon unermüdlich wiederholt und in ſeiner Sprache meiſtens ſo ausdrückt: dieſe, den Sinnen erſcheinende Welt habe kein wahres Seyn, ſondern nur ein unaufhörliches Werden, ſie ſei, und ſei auch nicht, und ihre Auffaſſung ſei nicht ſowohl eine Erkenntniß, als ein Wahn. Dies iſt es auch, was er in der ſchon im dritten Buch gegenwärtiger Schrift erwähnten wichtigſten Stelle aller ſeiner Werke, dem Anfange des ſiebenten Buches der Republik mythiſch ausſpricht, indem er ſagt, die Menſchen, in einer finſtern Höhle feſtgekettet, ſähen weder das ächte urſprüngliche Licht, noch die wirklichen Dinge, ſondern nur das dürftige Licht des Feuers in der Höhle und die Schatten wirklicher Dinge, die hinter ihrem Rücken an dieſem Feuer vorüberziehen: ſie meinten jedoch, die Schatten ſeien die Realität, und die Beſtimmung der Succeſſion dieſer Schatten ſei die wahre Weisheit. — Die ſelbe Wahrheit, wieder ganz anders dargeſtellt, iſt auch eine Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja, worunter eben auch nichts Anderes verſtanden wird, als was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatze des Dinges an ſich nennt: denn das Werk der Maja wird eben angegeben als dieſe ſichtbare Welt, in der wir ſind, ein hervorgerufener Zauber, ein beſtandloſer, an ſich weſenloſer Schein, der optiſchen Illuſion und dem Traume zu vergleichen, ein Schleier, der das menſchliche Bewußtſeyn umfängt, ein Etwas, davon es gleich falſch und gleich wahr iſt, zu ſagen daß es ſei, als daß es nicht ſei. — Kant nun aber drückte nicht allein die ſelbe Lehre auf eine völlig neue und originelle Weiſe aus, ſondern machte ſie, mittelſt der ruhigſten und nüchternſten Darſtellung, zur er-

wiesenen und unstreitigen Wahrheit; während sowohl Platon, als die Inder, ihre Behauptungen bloß auf eine allgemeine Anschauung der Welt gegründet hatten, sie als unmittelbaren Ausspruch ihres Bewußtseyns vorbrachten, und sie mehr mythisch und poetisch, als philosophisch und deutlich darstellten. In dieser Hinsicht verhalten sie sich zu Kant, wie die Pythagoreer Hiketas, Philolaos und Aristarch, welche schon die Bewegung der Erde um die ruhende Sonne behaupteten, zum Kopernikus. Solche deutliche Erkenntniß und ruhige, besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt ist eigentlich die Basis der ganzen Kantischen Philosophie, ist ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst. Er brachte dieselbe dadurch zu Stande, daß er die ganze Maschinerie unsers Erkenntnißvermögens, mittelst welcher die Phantasmagorie der objektiven Welt zu Stande kommt, auseinanderlegte und stückweise vorzeigte, mit bewunderungswerther Besonnenheit und Geschicklichkeit. Alle vorhergehende occidentalische Philosophie, gegen die Kantische als unsäglich plump erscheinend, hatte jene Wahrheit verkannt, und eben daher eigentlich immer wie im Traume geredet. Erst Kant weckte sie plötzlich aus diesem; daher auch nannten die letzten Schläfer (Mendelssohn) ihn den Alleszermalmer. Er zeigte, daß die Gesetze, welche im Daseyn, d. h. in der Erfahrung überhaupt, mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit herrschen, nicht anzuwenden sind, um das Daseyn selbst abzuleiten und zu erklären, daß also die Gültigkeit derselben doch nur eine relative ist, d. h. erst anhebt, nachdem das Daseyn, die Erfahrungswelt überhaupt, schon gesetzt und vorhanden ist; daß folglich diese Gesetze nicht unser Leitfaden seyn können, wann wir an die Erklärung des Daseyns der Welt und unserer selbst gehen. Alle früheren occidentalischen Philosophen hatten gewähnt, diese Gesetze, nach welchen die Erscheinungen aneinander geknüpft sind und welche alle, Zeit und Raum sowohl als Kausalität und Schlußfolge, ich unter den Ausdruck des Satzes vom Grunde zusammenfasse, wären absolute und durch gar nichts bedingte Gesetze, aeternae veritates, die Welt selbst wäre nur in Folge und Gemäßheit derselben, und daher müsse nach ihrem Leitfaden das ganze Räthsel der Welt sich lösen lassen. Die zu diesem Behuf gemachten Annahmen, welche Kant unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritisirt,

dienten eigentlich nur, die bloße Erſcheinung, das Werk der Maja, die Schattenwelt des Platon, zur einzigen und höchſten Realität zu erheben, ſie an die Stelle des innerſten und wahren Weſens der Dinge zu ſetzen, und die wirkliche Erkenntniß von dieſem dadurch unmöglich zu machen: d. h., mit einem Wort, die Träumer noch feſter einzuſchläfern. Kant zeigte jene Geſetze, und folglich die Welt ſelbſt, als durch die Erkenntnißweiſe des Subjekts bedingt; woraus folgte, daß, ſoweit man auch am Leitfaden jener weiter forſchte und weiter ſchlöſſe, man in der Hauptſache, d. h. in der Erkenntniß des Weſens der Welt an ſich und außer der Vorſtellung, keinen Schritt vorwärts käme, ſondern nur ſich ſo bewegte, wie das Eichhörnchen im Rade. Man kann daher auch ſämmtliche Dogmatiker mit Leuten vergleichen, welche meinten, daß wenn ſie nur recht lange geradeaus giengen, ſie zu der Welt Ende gelangen würden; Kant aber hätte dann die Welt umſegelt und gezeigt, daß, weil ſie rund iſt, man durch horizontale Bewegung nicht hinauskann, daß es jedoch durch perpendikulare vielleicht nicht unmöglich ſei. Auch kann man ſagen, Kants Lehre gebe die Einſicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, ſondern in uns zu ſuchen ſei.

Dies Alles nun aber beruht auf dem fundamentalen Unterſchiede zwiſchen dogmatiſcher und kritiſcher, oder Transſcendental-Philoſophie. Wer ſich dieſen deutlich machen und an einem Beiſpiel vergegenwärtigen will, kann es in aller Kürze, wenn er, als Specimen der dogmatiſchen Philoſophie, einen Aufſatz von Leibnitz durchlieſt, welcher den Titel „De rerum originatione radicali“ führt und zum erſten Male gedruckt iſt in der Ausgabe der philoſophiſchen Werke Leibnitzens von Erdmann, Bd. 1, S. 147. Hier wird nun ſo recht in realiſtiſch-dogmatiſcher Weiſe, unter Benutzung des ontologiſchen und des kosmologiſchen Beweiſes, der Urſprung und die vortreffliche Beſchaffenheit der Welt a priori dargethan, auf Grund der veritatum aeternarum. — Nebenher wird auch ein Mal eingeſtanden, daß die Erfahrung das gerade Gegentheil der hier demonſtrirten Vortrefflichkeit der Welt anweiſe, darauf aber der Erfahrung bedeutet, ſie verſtehe nichts davon und ſolle das Maul halten, wenn Philoſophie a priori geredet hat. — Als Widerſacher dieſer ganzen Methode nun iſt mit Kant die kritiſche

Philoſophie aufgetreten, welche gerade die, allem ſolchem dogmatiſchen Bau zur Unterlage dienenden veritates aeternas zu ihrem Problem macht, dem Urſprunge derſelben nachforſcht und ihn ſodann findet im menſchlichen Kopf, woſelbſt nämlich ſie aus den dieſem eigenthümlich angehörenden Formen, welche er zum Behuf der Auffaſſung einer objektiven Welt in ſich trägt, erwachſen. Hier alſo, im Gehirn, iſt der Steinbruch, welcher das Material zu jenem ſtolzen dogmatiſchen Baue liefert. Dadurch nun aber, daß die kritiſche Philoſophie, um zu dieſem Reſultate zu gelangen, über die veritates aeternas, auf welche aller bisheriger Dogmatismus ſich gründete, hinausgehen mußte, um dieſe ſelbſt zum Gegenſtande der Unterſuchung zu machen, iſt ſie Transſeendental-Philoſophie geworden. Aus dieſer ergiebt ſich dann ferner, daß die objektive Welt, wie wir ſie erkennen, nicht dem Weſen der Dinge an ſich ſelbſt angehört, ſondern bloße Erſcheinung deſſelben iſt, bedingt durch eben jene Formen, die a priori im menſchlichen Intellekt (d. h. Gehirn) liegen, daher ſie auch nichts als Erſcheinungen enthalten kann.

Kant gelangte zwar nicht zu der Erkenntniß, daß die Erſcheinung die Welt als Vorſtellung und das Ding an ſich der Wille ſei. Aber er zeigte, daß die erſcheinende Welt ebenſo ſehr durch das Subjekt, wie durch das Objekt bedingt ſei, und indem er die allgemeinſten Formen ihrer Erſcheinung, d. i. der Vorſtellung, iſolirte, that er dar, daß man dieſe Formen nicht nur vom Objekt, ſondern ebenſo wohl auch vom Subjekt ausgehend erkenne und ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit nach überſehe, weil ſie eigentlich zwiſchen Objekt und Subjekt die beiden gemeinſame Gränze ſind, und er ſchloß, daß man durch das Verfolgen dieſer Gränze weder ins Innere des Objekts noch des Subjekts eindringe, folglich nie das Weſen der Welt, das Ding an ſich erkenne.

Er leitete das Ding an ſich nicht auf die rechte Art ab, wie ich bald zeigen werde, ſondern mittelſt einer Inkonſequenz, die er durch häufige und unwiderſtehliche Angriffe auf dieſen Haupttheil ſeiner Lehre büßen mußte. Er erkannte nicht direkt im Willen das Ding an ſich; allein er that einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieſer Erkenntniß, indem er die unleugbare moraliſche Bedeutung des menſchlichen Handelns als ganz ver-

ſchieden und nicht abhängig von den Geſetzen der Erſcheinung, noch dieſen gemäß je erklärbar, ſondern als etwas, welches das Ding an ſich unmittelbar berühre, darſtellte: dieſes iſt der zweite Hauptgeſichtspunkt für ſein Verdienſt.

Als den dritten können wir anſehen den völligen Umſturz der Scholaſtiſchen Philoſophie, mit welchem Namen ich hier im Allgemeinen die ganze vom Kirchenvater Auguſtinus anfangende und dicht vor Kant ſchließende Periode bezeichnet möchte. Denn der Hauptcharakter der Scholaſtik iſt doch wohl der von Tennemann ſehr richtig angegebene, die Vormundſchaft der herrſchenden Landesreligion über die Philoſophie, welcher eigentlich nichts übrig blieb, als die ihr von jener vorgeſchriebenen Hauptdogmen zu beweiſen und auszuſchmücken: die eigentlichen Scholaſtiker, bis Suarez, geſtehen dies unverholen: die folgenden Philoſophen thun es mehr unbewußt, oder doch nicht eingeſtändlich. Man läßt die Scholaſtiſche Philoſophie nur bis etwan hundert Jahre vor Karteſius gehen und dann mit dieſem eine ganz neue Epoche des freien, von aller poſitiven Glaubenslehre unabhängigen Forſchens anfangen; allein ein ſolches iſt in der That dem Karteſius und ſeinen Nachfolgern*) nicht beizulegen, ſondern nur ein Schein

*) Bruno und Spinoza ſind hier ganz auszunehmen. Sie ſtehen jeder für ſich und allein, und gehören weder ihrem Jahrhundert noch ihrem Welttheil an, welche dem einen mit dem Tode, dem andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten. Ihr kümmerliches Daſeyn und Sterben in dieſem Occident gleicht dem einer tropiſchen Pflanze in Europa. Ihre wahre Geiſtesheimath waren die Ufer der heiligen Ganga: dort hätten ſie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt, unter ähnlich Geſinnten. — Bruno drückt in folgenden Verſen, mit denen er das Buch della causa principio et uno, für welches ihm der Scheiterhaufen ward, eröffnet, deutlich und ſchön aus, wie einſam er ſich in ſeinem Jahrhundert fühlte, und zeigt zugleich eine Ahndung ſeines Schickſals, welche ihn zaudern ließ ſeine Sache vorzutragen, bis jener in edlen Geiſtern ſo ſtarke Trieb zur Mittheilung des für wahr Erkannten überwand:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
Seclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.

Wer dieſe ſeine Hauptſchrift, wie auch ſeine übrigen, früher ſo ſeltenen, jetzt, durch eine Deutſche Ausgabe, Jedem zugänglichen Italiäniſchen Schriften

davon und allenfalls ein Streben danach. Karteſius war ein höchſt ausgezeichneter Geiſt, und hat, wenn man ſeine Zeit berückſichtigt, ſehr viel geleiſtet. Setzt man aber dieſe Rückſicht bei Seite, und mißt ihn nach der ihm nachgerühmten Befreiung des Denkens von allen Feſſeln und Anhebung einer neuen Periode des unbefangenen eigenen Forſchens; ſo muß man finden, daß er mit ſeiner des rechten Ernſtes noch entbehrenden und daher ſo ſchnell und ſo ſchlecht ſich wieder gebenden Skepſis, zwar die Miene macht, als ob er alle Feſſeln früh eingeimpfter, der Zeit und der Nation angehörender Meinungen, mit einem Male abwerfen wollte, es aber bloß zum Schein auf einen Augenblick thut, um ſie ſogleich wieder aufzunehmen und deſto feſter zu halten; und ebenſo alle ſeine Nachfolger bis auf Kant. Sehr anwendbar auf einen freien Selbſtdenker dieſes Schlages iſt daher Goethe's Vers:

„Er ſcheint mir, mit Verlaub von Ewr Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend ſpringt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen ſingt." —

Kant hatte Gründe, die Miene zu machen, als ob er es auch nur ſo meinte. Aber aus dem vorgeblichen Sprunge, der zugeſtanden war, weil man ſchon wußte, daß er ins Gras zurückführt, ward diesmal ein Flug, und jetzt haben, die unten ſtehen, nur das Nachſehen und können nicht mehr ihn wieder einfangen.

Kant alſo wagte es, aus ſeiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich ſo oft bewieſenen Dogmen darzuthun. Die ſpekulative Theologie und die mit ihr zuſammenhängende rationale Pſychologie empfingen von ihm den Todesſtreich. Seitdem ſind ſie aus der Deutſchen Philoſophie verſchwunden, und man darf

---

lieſt, wird mit mir finden, daß unter allen Philoſophen er allein dem Platon in etwas ſich nähert, in Hinſicht auf die ſtarke Beigabe poetiſcher Kraft und Richtung neben der philoſophiſchen, und ſolche eben auch beſonders dramatiſch zeigt. Das zarte, geiſtige, denkende Weſen, als welches er uns aus dieſer ſeiner Schrift entgegentritt, denke man ſich unter den Händen roher, wüthender Pfaffen als ſeiner Richter und Henker, und danke der Zeit, die ein helleres und milderes Jahrhundert herbeiführte, ſo daß die Nachwelt, deren Fluch jene teufliſchen Fanatiker treffen ſollte, jetzt ſchon die Mitwelt iſt.

ſich nicht dadurch irre machen laſſen, daß hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben, oder daß irgend ein armſäliger Philoſophieprofeſſor die Furcht ſeines Herrn vor Augen hat und Wahrheit Wahrheit ſeyn läßt. Die Größe dieſes Verdienſtes Kants kann nur Der ermeſſen, welcher den nachtheiligen Einfluß jener Begriffe auf Naturwiſſenſchaft, wie auf Philoſophie, in allen, ſelbſt den beſten Schriftſtellern des 17. und 18. Jahrhunderts beachtet hat. In den Deutſchen naturwiſſenſchaftlichen Schriften iſt die ſeit Kant eingetretene Veränderung des Tones und des metaphyſiſchen Hintergrundes auffallend: vor ihm ſtand es damit, wie noch jetzt in England. — Dieſes Verdienſt Kants hängt damit zuſammen, daß das beſinnungsloſe Nachgehen den Geſetzen der Erſcheinung, das Erheben derſelben zu ewigen Wahrheiten und dadurch der flüchtigen Erſcheinung zum eigentlichen Weſen der Welt, kurz, der in ſeinem Wahn durch keine Beſinnung geſtörte Realismus in aller vorhergegangenen Philoſophie der alten, der mittleren und der neueren Zeit durchaus herrſchend geweſen war. Berkeley, der, wie vor ihm auch ſchon Malebranche, das Einſeitige, ja Falſche deſſelben erkannt hatte, vermochte nicht ihn umzuſtoßen, weil ſein Angriff ſich auf einen Punkt beſchränkte. Kanten alſo war es vorbehalten, der idealiſtiſchen Grundanſicht, welche im ganzen nicht islamiſirten Aſien, und zwar weſentlich, ſogar die der Religion iſt, in Europa wenigſtens in der Philoſophie zur Herrſchaft zu verhelfen. Vor Kant alſo waren wir in der Zeit; jetzt iſt die Zeit in uns, u. ſ. f.

Auch die Ethik war von jener realiſtiſchen Philoſophie nach den Geſetzen der Erſcheinung, die ſie für abſolute, auch vom Dinge an ſich geltende hielt, behandelt worden, und daher bald auf Glückſäligkeitslehre, bald auf den Willen des Weltſchöpfers, zuletzt auf den Begriff der Vollkommenheit gegründet, welcher an und für ſich ganz leer und inhaltslos iſt, da er eine bloße Relation bezeichnet, die erſt von den Dingen, auf welche ſie angewandt wird, Bedeutung erhält, indem „vollkommen ſeyn“ nichts weiter heißt als „irgend einem dabei vorausgeſetzten und gegebenen Begriff entſprechen“, der alſo vorher aufgeſtellt ſeyn muß, und ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl iſt und folglich allein ausgeſprochen gar nichts ſagt. Will man nun

aber etwan dabei den Begriff „Menſchheit" zur ſtillſchweigenden Vorausſetzung machen und demnach zum Moralprincip ſetzen nach vollkommener Menſchheit zu ſtreben; ſo ſagt man damit eben nur: „Die Menſchen ſollen ſeyn wie ſie ſeyn ſollen" — und iſt ſo klug wie zuvor. „Vollkommen" nämlich iſt beinahe nur das Synonym von „vollzählig", indem es beſagt, daß in einem gegebenen Fall, oder Individuo, alle die Prädikate, welche im Begriff ſeiner Gattung liegen, vertreten, alſo wirklich vorhanden ſind. Daher iſt der Begriff der „Vollkommenheit", wenn ſchlechthin und in abstracto gebraucht, ein gedankenleeres Wort, und ebenſo das Gerede vom „allervollkommenſten Weſen" u. dgl. m. Das Alles iſt bloßer Wortkram. Nichtsdeſtoweniger war im vorigen Jahrhundert dieſer Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit eine kurrente Münze geworden; ja, er war die Angel, um welche ſich faſt alles Moraliſiren und ſelbſt Theologiſiren drehte. Jeder führte ihn im Munde, ſo daß zuletzt ein wahrer Unfug damit getrieben wurde. Selbſt die beſten Schriftſteller der Zeit, z. B. Leſſingen, ſehen wir auf das Beklagenswertheſte in den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten verſtrickt und ſich damit herumſchlagen. Dabei mußte doch jeder irgend denkende Kopf wenigſtens dunkel fühlen, daß dieſer Begriff ohne allen poſitiven Gehalt iſt, indem er, wie ein algebraiſches Zeichen, ein bloßes Verhältniß in abstracto andeutet. — Kant, wie ſchon geſagt, ſonderte die unleugbare große ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen ganz ab von der Erſcheinung und deren Geſetzen, und zeigte jene als unmittelbar das Ding an ſich, das innerſte Weſen der Welt betreffend, wogegen dieſe, d. h. Zeit und Raum, und Alles, was ſie erfüllt und in ihnen nach dem Kauſalgeſetz ſich ordnet, als beſtand- und weſenloſer Traum anzuſehen ſind.

Dieſes Wenige und keineswegs den Gegenſtand Erſchöpfende mag hinreichen als Zeugniß meiner Anerkennung der großen Verdienſte Kants, hier abgelegt zu meiner eigenen Befriedigung, und weil die Gerechtigkeit forderte jene Verdienſte Jedem ins Gedächtniß zurückzurufen, der mir in der nachſichtsloſen Aufdeckung ſeiner Fehler, zu welcher ich jetzt ſchreite, folgen will.

Daß Kants große Leiſtungen auch von großen Fehlern begleitet ſeyn mußten, läßt ſich ſchon bloß hiſtoriſch ermeſſen, daraus, daß, obwohl er die größte Revolution in der Philoſophie bewirkte, und der Scholaſtik, die, im angegebenen weitern Sinn verſtanden, vierzehn Jahrhunderte gedauert hatte, ein Ende machte, um nun wirklich eine ganz neue dritte Weltepoche der Philoſophie zu beginnen; doch der unmittelbare Erfolg ſeines Auftretens faſt nur negativ, nicht poſitiv war, indem, weil er nicht ein vollſtändiges neues Syſtem aufſtellte, an welches ſeine Anhänger nur irgend einen Zeitraum hindurch ſich hätten halten können, Alle zwar merkten, es ſei etwas ſehr Großes geſchehen, aber doch keiner recht wußte was. Sie ſahen wohl ein, daß die ganze bisherige Philoſophie ein fruchtloſes Träumen geweſen, aus dem jetzt die neue Zeit erwachte; aber woran ſie ſich nun halten ſollten, wußten ſie nicht. Eine große Leere, ein großes Bedürfniß war eingetreten: die allgemeine Aufmerkſamkeit, ſelbſt des größern Publikums, war erregt. Hiedurch veranlaßt, nicht aber vom innern Triebe und Gefühl der Kraft (die ſich auch im ungünſtigſten Zeitpunkt äußern, wie bei Spinoza) gedrungen, machten Männer ohne alle auszeichnende Talente mannigfaltige, ſchwache, ungereimte, ja mitunter tolle Verſuche, denen das nun einmal aufgeregte Publikum doch ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte und mit großer Geduld, wie ſie nur in Deutſchland zu finden, lange ſein Ohr lieh.

Wie hier, muß es einſt in der Natur hergegangen ſeyn, als eine große Revolution die ganze Oberfläche der Erde geändert, Meer und Land ihre Stellen gewechſelt hatten und der Plan zu einer neuen Schöpfung geebnet war. Da währte es lange, ehe die Natur eine neue Reihe dauernder, jede mit ſich und mit den übrigen harmonirender Formen herausbringen konnte: ſeltſame monſtröſe Organiſationen traten hervor, die mit ſich ſelbſt und untereinander disharmonirend, nicht lange beſtehen konnten, aber deren noch jetzt vorhandene Reſte es eben ſind, die das Andenken jenes Schwankens und Verſuchens der ſich neu geſtaltenden Natur auf uns gebracht haben. — Daß nun in der Philoſophie eine jener ganz ähnliche Kriſis und ein Zeitalter der ungeheuren Ausgeburten durch Kant herbeigeführt wurde, wie wir Alle wiſſen, läßt ſchon ſchließen, daß ſein Ver-

dienſt nicht vollkommen, ſondern mit großen Mängeln behaftet, negativ und einſeitig geweſen ſeyn müſſe. Dieſen Mängeln wollen wir jetzt nachſpüren.

Zuvörderſt wollen wir den Grundgedanken, in welchem die Abſicht der ganzen Kritik der reinen Vernunft liegt, uns deutlich machen und ihn prüfen. — Kant ſtellte ſich auf den Standpunkt ſeiner Vorgänger, der dogmatiſchen Philoſophen, und ging demgemäß mit ihnen von folgenden Vorausſetzungen aus. 1) Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft von Demjenigen, was jenſeit der Möglichkeit aller Erfahrung liegt. — 2) Ein ſolches kann nimmermehr gefunden werden nach Grundſätzen, die ſelbſt erſt aus der Erfahrung geſchöpft ſind (Prolegomena, §. 1); ſondern nur Das, was wir *vor*, alſo unabhängig *von* aller Erfahrung wiſſen, kann weiter reichen, als mögliche Erfahrung. — 3) In unſerer Vernunft ſind wirklich einige Grundſätze der Art anzutreffen: man begreift ſie unter dem Namen Erkenntniſſe aus reiner Vernunft. — Soweit geht Kant mit ſeinen Vorgängern zuſammen; hier aber trennt er ſich von ihnen. Sie ſagen: „Dieſe Grundſätze, oder Erkenntniſſe aus reiner Vernunft, ſind Ausdrücke der abſoluten Möglichkeit der Dinge, aeternae veritates, Quellen der Ontologie: ſie ſtehen über der Weltordnung, wie das Fatum über den Göttern der Alten ſtand.“ Kant ſagt: es ſind bloße Formen unſers Intellekts, Geſetze, nicht des Daſeyns der Dinge, ſondern unſerer Vorſtellungen von ihnen, gelten daher bloß für unſere Auffaſſung der Dinge, und können demnach nicht über die Möglichkeit der Erfahrung, worauf es, laut Art. 1, abgeſehen war, hinausreichen. Denn gerade die Apriorität dieſer Erkenntnißformen, da ſie nur auf dem ſubjektiven Urſprung derſelben beruhen kann, ſchneidet uns die Erkenntniß des Weſens an ſich der Dinge auf immer ab und beſchränkt uns auf eine Welt von bloßen Erſcheinungen, ſo daß wir nicht ein Mal a posteriori, geſchweige a priori, die Dinge erkennen können, wie ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen. Demnach iſt Metaphyſik unmöglich, und an ihre Stelle tritt Kritik der reinen Vernunft. Dem alten Dogmatismus gegenüber iſt hier Kant völlig ſiegreich; daher haben alle

ſeitdem aufgetretenen dogmatiſchen Verſuche ganz andere Wege einſchlagen müſſen, als die früheren: auf die Berechtigung des meinigen werde ich, der ausgeſprochenen Abſicht gegenwärtiger Kritik gemäß, jetzt hinleiten. Nämlich bei genauerer Prüfung obiger Argumentation wird man eingeſtehen müſſen, daß die allererſte Grundannahme derſelben eine petitio principii iſt; ſie liegt in dem (beſonders Prolegomena, §. 1, deutlich aufgeſtellten) Satz: „Die Quelle der Metaphyſik darf durchaus nicht empiriſch ſeyn, ihre Grundſätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äußerer, genommen ſeyn.“ Zur Begründung dieſer Kardinal-Behauptung wird jedoch gar nichts angeführt, als das etymologiſche Argument aus dem Worte Metaphyſik. In Wahrheit aber verhält ſich die Sache ſo: Die Welt und unſer eigenes Daſeyn ſtellt ſich uns nothwendig als ein Räthſel dar. Nun wird ohne Weiteres angenommen, daß die Löſung dieſes Räthſels nicht aus dem gründlichen Verſtändniß der Welt ſelbſt hervorgehen könne, ſondern geſucht werden müſſe in etwas von der Welt gänzlich Verſchiedenem (denn das heißt „über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus“); und daß von jener Löſung Alles ausgeſchloſſen werden müſſe, wovon wir irgendwie unmittelbare Kenntniß (denn das heißt mögliche Erfahrung, ſowohl innere, wie äußere) haben können; dieſelbe vielmehr nur in Dem geſucht werden müſſe, wozu wir bloß mittelbar, nämlich mittelſt Schlüſſen aus allgemeinen Sätzen a priori, gelangen können. Nachdem man auf dieſe Art die Hauptquelle aller Erkenntniß ausgeſchloſſen und den geraden Weg zur Wahrheit ſich verſperrt hatte, darf man ſich nicht wundern, daß die dogmatiſchen Verſuche mißglückten und Kant die Nothwendigkeit dieſes Mißglückens darthun konnte: denn man hatte zum voraus Metaphyſik und Erkenntniß a priori als identiſch angenommen. Dazu hätte man aber vorher beweiſen müſſen, daß der Stoff zur Löſung des Räthſels der Welt ſchlechterdings nicht in ihr ſelbſt enthalten ſeyn könne, ſondern nur außerhalb der Welt zu ſuchen ſei, in etwas, dahin man nur am Leitfaden jener uns a priori bewußten Formen gelangen könne. So lange aber Dies nicht bewieſen iſt, haben wir keinen Grund, uns, bei der wichtigſten und ſchwierigſten aller Aufgaben, die inhaltsreichſten aller Erkenntnißquellen, innere und äußere Erfahrung, zu verſtopfen, um allein

mit inhaltsleeren Formen zu operiren. Ich ſage daher, daß die Löſung des Räthſels der Welt aus dem Verſtändniß der Welt ſelbſt hervorgehen muß; daß alſo die Aufgabe der Metaphyſik nicht iſt, die Erfahrung, in der die Welt daſteht, zu überfliegen, ſondern ſie von Grund aus zu verſtehen, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntniß iſt; daß daher nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere, und dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieſer zwei ſo heterogenen Erkenntnißquellen, die Löſung des Räthſels der Welt möglich iſt; wiewohl auch ſo nur innerhalb gewiſſer Schranken, die von unſerer endlichen Natur unzertrennlich ſind, mithin ſo, daß wir zum richtigen Verſtändniß der Welt ſelbſt gelangen, ohne jedoch eine abgeſchloſſene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daſeyns zu erreichen. Mithin est quadam prodire tenus, und mein Weg liegt in der Mitte zwiſchen der Allwiſſenheitslehre der frühern Dogmatik und der Verzweiflung der Kantiſchen Kritik. Die von Kant entdeckten, wichtigen Wahrheiten aber, durch welche die früheren metaphyſiſchen Syſteme umgeſtoßen wurden, haben dem meinigen Data und Material geliefert. Man vergleiche was ich Kap. 17 des zweiten Bandes über meine Methode geſagt habe. — Soviel über den Kantiſchen Grundgedanken: jetzt wollen wir die Ausführung und das Einzelne betrachten.

Kants Stil trägt durchweg das Gepräge eines überlegenen Geiſtes, ächter, feſter Eigenthümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft; der Charakter deſſelben läßt ſich vielleicht treffend bezeichnen als eine glänzende Trockenheit, vermöge welcher er die Begriffe mit großer Sicherheit feſt zu faſſen und herauszugreifen, dann ſie mit größter Freiheit hin- und herzuwerfen vermag, zum Erſtaunen des Leſers. Dieſelbe glänzende Trockenheit finde ich im Stil des Ariſtoteles wieder, obwohl dieſer viel einfacher iſt. — Dennoch iſt Kants Vortrag oft undeutlich, unbeſtimmt, ungenügend und bisweilen dunkel. Allerdings iſt dieſes Letztere zum Theil durch die Schwierigkeit des Gegenſtandes und

die Tiefe der Gedanken zu entſchuldigen; aber wer ſich ſelber bis auf den Grund klar iſt und ganz deutlich weiß, was er denkt und will, der wird nie undeutlich ſchreiben, wird nie ſchwankende, unbeſtimmte Begriffe aufſtellen und zur Bezeichnung derſelben aus fremden Sprachen höchſt ſchwierige komplicirte Ausdrücke zuſammenſuchen, um ſolche nachher fortwährend zu gebrauchen, wie Kant aus der ältern, ſogar ſcholaſtiſchen Philoſophie Worte und Formeln nahm, die er zu ſeinen Zwecken miteinander verband, wie z. B. „transſcendentale ſynthetiſche Einheit der Apperception", und überhaupt „Einheit der Syntheſis" allemal geſetzt, wo „Vereinigung" ganz allein ausreichte. Ein Solcher wird ferner nicht das ſchon einmal Erklärte immer wieder von Neuem erklären, wie Kant es z. B. macht mit dem Verſtande, den Kategorien, der Erfahrung und anderen Hauptbegriffen. Ein Solcher wird überhaupt nicht ſich unabläſſig wiederholen und dabei doch, in jeder neuen Darſtellung des hundert Mal dageweſenen Gedankens, ihm wieder gerade dieſelben dunkeln Stellen laſſen; ſondern er wird einmal deutlich, gründlich, erſchöpfend ſeine Meinung ſagen, und dabei es bewenden laſſen. Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam, ſagt Karteſius in ſeinem fünften Briefe. Aber der größte Nachtheil, den Kants ſtellenweiſe dunkler Vortrag gehabt hat, iſt, daß er als exemplar vitiis imitabile wirkte, ja, zu verderblicher Autoriſation mißdeutet wurde. Das Publikum war genöthigt worden einzuſehen, daß das Dunkle nicht immer ſinnlos iſt: ſogleich flüchtete ſich das Sinnloſe hinter den dunkeln Vortrag. Fichte war der Erſte, der dies neue Privilegium ergriff und ſtark benutzte; Schelling that es ihm darin wenigſtens gleich, und ein Heer hungeriger Skribenten ohne Geiſt und ohne Redlichkeit überbot bald Beide. Jedoch die größte Frechheit im Auftiſchen baaren Unſinns, im Zuſammenſchmieren ſinnleerer, raſender Wortgeflechte, wie man ſie bis dahin nur in Tollhäuſern vernommen hatte, trat endlich im Hegel auf und wurde das Werkzeug der plumpeſten allgemeinen Myſtifikation, die je geweſen, mit einem Erfolg, welcher der Nachwelt fabelhaft erſcheinen und ein Denkmal Deutſcher Niaiſerie bleiben wird. Vergeblich ſchrieb unterdeſſen Jean Paul ſeinen ſchönen Paragraphen „höhere Würdigung des philoſophiſchen Tollſeyns auf

dem Katheder und des dichteriſchen auf dem Theater“ (äſthetiſche Nachſchule); denn vergeblich hatte ſchon Goethe geſagt:

„So ſchwätzt und lehrt man ungeſtört,
Wer mag ſich mit den Narr'n befaſſen?
Gewöhnlich glaubt der Menſch, wenn er nur Worte hört,
Es müſſe ſich dabei doch auch was denken laſſen.“

Doch kehren wir zu Kant zurück. Man kann nicht umhin einzugeſtehen, daß ihm die antike, grandioſe Einfalt, daß ihm Naivetät, ingénuité, candeur, gänzlich abgeht. Seine Philoſophie hat keine Analogie mit der Griechiſchen Baukunſt, welche große, einfache, dem Blick ſich auf einmal offenbarende Verhältniſſe darbietet: vielmehr erinnert ſie ſehr ſtark an die Gothiſche Bauart. Denn eine ganz individuelle Eigenthümlichkeit des Geiſtes Kants iſt ein ſonderbares Wohlgefallen an der Symmetrie, welche die bunte Vielheit liebt, um ſie zu ordnen und die Ordnung in Unterordnungen zu wiederholen, und ſo immerfort, gerade wie an den Gothiſchen Kirchen. Ja er treibt dies bisweilen bis zur Spielerei, wobei er, jener Neigung zu Liebe, ſo weit geht, der Wahrheit offenbare Gewalt anzuthun und mit ihr zu verfahren, wie mit der Natur die altfränkiſchen Gärtner, deren Werk ſymmetriſche Alleen, Quadrate und Triangel, pyramidaliſche und kugelförmige Bäume und zu regelmäßigen Kurven gewundene Hecken ſind. Ich will dies mit Thatſachen belegen.

Nachdem er Raum und Zeit iſolirt abgehandelt, dann dieſe ganze, Raum und Zeit füllende Welt der Anſchauung, in der wir leben und ſind, abgefertigt hat mit den nichtsſagenden Worten „der empiriſche Inhalt der Anſchauung wird uns gegeben“, — gelangt er ſofort, mit einem Sprunge, zur logiſchen Grundlage ſeiner ganzen Philoſophie, zur Tafel der Urtheile. Aus dieſer deducirt er ein richtiges Dutzend Kategorien, ſymmetriſch unter vier Titeln abgeſteckt, welche ſpäterhin das furchtbare Bett des Prokruſtes werden, in welches er alle Dinge der Welt und Alles was im Menſchen vorgeht gewaltſam hineinzwängt, keine Gewaltthätigkeit ſcheuend und kein Sophisma verſchmähend, um nur die Symmetrie jener Tafel überall wiederholen zu können. Das Erſte, was aus ihr ſymmetriſch abgeleitet wird, iſt die reine phyſiologiſche Tafel allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft: nämlich Axiome der Anſchauung,

Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt. Von dieſen Grundſätzen ſind die beiden erſten einfach; die beiden letzteren aber treiben ſymmetriſch jeder drei Sprößlinge. Die bloßen Kategorien waren was er Begriffe nennt; dieſe Grundſätze der Naturwiſſenſchaft ſind aber Urtheile. Zufolge ſeines oberſten Leitfadens zu aller Weisheit, nämlich der Symmetrie, iſt jetzt an den Schlüſſen die Reihe ſich fruchtbar zu erweiſen, und zwar thun ſie dies wieder ſymmetriſch und taktmäßig. Denn, wie durch Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit, für den Verſtand die Erfahrung, ſammt ihren Grundſätzen a priori, erwuchs; ebenſo entſtehen durch Anwendung der Schlüſſe auf die Kategorien, welches Geſchäft die Vernunft, nach ihrem angeblichen Princip das Unbedingte zu ſuchen, verrichtet, die Ideen der Vernunft. Dieſes geht nun ſo vor ſich: die drei Kategorien der Relation geben drei allein mögliche Arten von Oberſätzen zu Schlüſſen, welche letztere demgemäß ebenfalls in drei Arten zerfallen, jede von welchen als ein Ei anzuſehen iſt, aus dem die Vernunft eine Idee brütet: nämlich aus der kategoriſchen Schlußart die Idee der Seele, aus der hypothetiſchen die Idee der Welt, und aus der disjunktiven die Idee von Gott. In der mittelſten, der Idee der Welt, wiederholt ſich nun noch einmal die Symmetrie der Kategorientafel, indem ihre vier Titel vier Theſen hervorbringen, von denen jede ihre Antitheſe zum ſymmetriſchen Pendant hat.

Wir zollen zwar der wirklich höchſt ſcharfſinnigen Kombination, welche dies zierliche Gebäude hervorrief, unſere Bewunderung; werden aber weiterhin daſſelbe in ſeinem Fundament und in ſeinen Theilen gründlich unterſuchen. — Doch müſſen folgende Betrachtungen vorangeſchickt werden.

Es iſt zum Erſtaunen, wie Kant, ohne ſich weiter zu beſinnen, ſeinen Weg verfolgt, ſeiner Symmetrie nachgehend, nach ihr Alles ordnend, ohne jemals einen der ſo behandelten Gegenſtände für ſich in Betracht zu nehmen. Ich will mich näher erklären. Nachdem er die intuitive Erkenntniß bloß in der Mathe-

matik in Betrachtung nimmt, vernachlässigt er die übrige anschauliche Erkenntniß, in der die Welt vor uns liegt, gänzlich, und hält sich allein an das abstrakte Denken, welches doch alle Bedeutung und Werth erst von der anschaulichen Welt empfängt, die unendlich bedeutsamer, allgemeiner, gehaltreicher ist, als der abstrakte Theil unserer Erkenntniß. Ja, er hat, und dies ist ein Hauptpunkt, nirgends die anschauliche und die abstrakte Erkenntniß deutlich unterschieden, und eben dadurch, wie wir hernach sehen werden, sich in unauflösliche Widersprüche mit sich selbst verwickelt. — Nachdem er die ganze Sinnenwelt abgefertigt hat mit dem Nichtssagenden „sie ist gegeben", macht er nun, wie gesagt, die logische Tafel der Urtheile zum Grundstein seines Gebäudes. Aber hier besinnt er sich auch nicht einen Augenblick über Das, was jetzt eigentlich vor ihm liegt. Diese Formen der Urtheile sind ja Worte und Wortverbindungen. Es sollte doch zuerst gefragt werden, was diese unmittelbar bezeichnen: es hätte sich gefunden, daß dies Begriffe sind. Die nächste Frage wäre dann gewesen nach dem Wesen der Begriffe. Aus ihrer Beantwortung hätte sich ergeben, welches Verhältniß diese zu den anschaulichen Vorstellungen, in denen die Welt dasteht, haben: da wäre Anschauung und Reflexion auseinandergetreten. Nicht bloß wie die reine und nur formale Anschauung a priori, sondern auch wie ihr Gehalt, die empirische Anschauung, ins Bewußtseyn kommt, hätte nun untersucht werden müssen. Dann aber hätte sich gezeigt, welchen Antheil hieran der Verstand hat, also auch überhaupt was der Verstand und was dagegen eigentlich die Vernunft sei, deren Kritik hier geschrieben wird. Es ist höchst auffallend, daß er dieses Letztere auch nicht ein einziges Mal ordentlich und genügend bestimmt; sondern er giebt nur gelegentlich und wie der jedesmalige Zusammenhang es fordert, unvollständige und unrichtige Erklärungen von ihr; ganz im Widerspruch mit der oben beigebrachten Regel des Kartesius*).

*) Hier sei bemerkt, daß ich die „Kritik der reinen Vernunft" überall nach der Seitenzahl der ersten Auflage citire, da in der Rosenkranzischen Ausgabe der gesammten Werke diese Seitenzahl durchgängig beigegeben ist: außerdem füge ich, mit vorgesetzter V, die Seitenzahl der fünften Auflage hinzu; dieser sind alle übrigen, von der zweiten an, gleichlautend, also auch wohl in der Seitenzahl.

z. B. S. 11; V, 24, der „Kritik der reinen Vernunft“ iſt ſie das Vermögen der Principien a priori; S. 299; V, 356, heißt es abermals, die Vernunft ſei das Vermögen der Principien und ſie wird dem Verſtande entgegengeſetzt, als welcher das Vermögen der Regeln ſei! Nun ſollte man denken, zwiſchen Principien und Regeln müſſe ein himmelweiter Unterſchied ſeyn, da er berechtigt, für jede derſelben ein beſonderes Erkenntnißvermögen anzunehmen. Allein dieſer große Unterſchied ſoll bloß darin liegen, daß was aus der reinen Anſchauung, oder durch die Formen des Verſtandes, a priori erkannt wird, eine Regel ſei, und nur was aus bloßen Begriffen a priori hervorgeht, ein Princip. Auf dieſe willkürliche und unſtatthafte Unterſcheidung werden wir nachher bei der Dialektik zurückkommen. S. 330; V, 386, iſt die Vernunft das Vermögen zu ſchließen: das bloße Urtheilen erklärt er öfter (S. 69; V, 94) für das Geſchäft des Verſtandes. Damit ſagt er nun aber eigentlich: Urtheilen iſt das Geſchäft des Verſtandes, ſo lange der Grund des Urtheils empiriſch, transſcendental, oder metalogiſch iſt (Abhandlung über den Satz vom Grund, §. 31, 32, 33); iſt er aber logiſch, als worin der Schluß beſteht, ſo agirt hier ein ganz beſonderes, viel vorzüglicheres Erkenntnißvermögen, die Vernunft. Ja, was noch mehr iſt, S. 303; V, 360, wird auseinandergeſetzt, daß die unmittelbaren Folgerungen aus einem Satze noch Sache des Verſtandes wären, und nur die, wo ein vermittelnder Begriff gebraucht wird, von der Vernunft verrichtet würden; und als Beiſpiel wird angeführt, aus dem Satz: „Alle Menſchen ſind ſterblich“, ſei die Folgerung: „Einige Sterbliche ſind Menſchen“ noch durch den bloßen Verſtand gezogen; hingegen dieſe: „Alle Gelehrte ſind ſterblich“ erfordere ein ganz anderes und viel vorzüglicheres Vermögen, die Vernunft. Wie war es möglich, daß ein großer Denker ſo etwas vorbringen konnte! S. 553; V, 581, iſt mit einem Male die Vernunft die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen. S. 614; V, 642, beſteht ſie darin, daß wir von unſeren Behauptungen Rechenſchaft geben können: S. 643, 644; V, 671, 672, darin, daß ſie die Begriffe des Verſtandes zu Ideen vereinigt, wie der Verſtand das Mannigfaltige der Objekte zu Begriffen. S. 646; V, 674, iſt ſie nichts Anderes, als das Vermögen das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten.

Der Verſtand wird ebenfalls immer wieder von Neuem erklärt: an ſieben Stellen der „Kritik der reinen Vernunft", S. 51; V, 75, iſt er das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen. S. 69; V, 94, das Vermögen zu urtheilen, d. h. zu denken, d. h. durch Begriffe zu erkennen. S. 137, fünfte Auflage, im Allgemeinen das Vermögen der Erkenntniſſe. S. 132; V, 171, das Vermögen der Regeln. S. 158; V, 197, aber wird geſagt: „er iſt nicht nur das Vermögen der Regeln, ſondern der Quell der Grundſätze, nach welchem alles unter Regeln ſteht"; und dennoch ward er oben der Vernunft entgegengeſetzt, weil dieſe allein das Vermögen der Principien wäre. S. 160; V, 199, iſt der Verſtand das Vermögen der Begriffe: S. 302; V, 359, aber das Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln.

Die von mir aufgeſtellten, feſten, ſcharfen, beſtimmten, einfachen und mit dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten ſtets übereinkommenden Erklärungen jener zwei Erkenntnißvermögen werde ich nicht nöthig haben gegen ſolche (obwohl ſie von Kant ausgehen) wahrhaft konfuſe und grundloſe Reden darüber zu vertheidigen. Ich habe dieſe nur angeführt als Belege meines Vorwurfs, daß Kant ſein ſymmetriſches, logiſches Syſtem verfolgt, ohne ſich über den Gegenſtand, den er ſo behandelt, genugſam zu beſinnen.

Hätte nun Kant, wie ich oben ſagte, ernſtlich unterſucht, inwiefern zwei ſolche verſchiedene Erkenntnißvermögen, davon eines das Unterſcheidende der Menſchheit iſt, ſich zu erkennen geben, und was, gemäß dem Sprachgebrauch aller Völker und aller Philoſophen, Vernunft und Verſtand heiße; ſo hätte er auch nie, ohne weitere Autorität, als den in ganz anderem Sinne gebrauchten intellectus theoreticus und practicus der Scholaſtiker, die Vernunft in eine theoretiſche und praktiſche zerfällt, und letztere zur Quelle des tugendhaften Handelns gemacht. Ebenſo, bevor Kant Verſtandesbegriffe (worunter er theils ſeine Kategorien, theils alle Gemeinbegriffe verſteht) und Vernunftbegriffe (ſeine ſogenannten Ideen) ſo ſorgfältig ſonderte und beide zum Material ſeiner Philoſophie machte, die größtentheils nur von der Gültigkeit, Anwendung, Urſprung aller dieſer Begriffe handelt; — zuvor, ſage ich, hätte er doch wahrlich unterſuchen ſollen, was

denn überhaupt ein Begriff ſei. Allein auch dieſe ſo nothwendige Unterſuchung iſt leider ganz unterblieben; was viel beigetragen hat zu der heilloſen Vermiſchung intuitiver und abſtrakter Erkenntniß, die ich bald nachweiſen werde. — Der ſelbe Mangel an hinlänglichem Beſinnen, mit welchem er die Fragen überging: was iſt Anſchauung? was iſt Reflexion? was Begriff? was Vernunft? was Verſtand? — ließ ihn auch folgende ebenſo unumgänglich nöthige Unterſuchungen übergehen: was nenne ich den Gegenſtand, den ich von der Vorſtellung unterſcheide? was iſt Daſeyn? was Objekt? was Subjekt? was Wahrheit, Schein, Irrthum? — Aber er verfolgt, ohne ſich zu beſinnen oder umzuſehen, ſein logiſches Schema und ſeine Symmetrie. Die Tafel der Urtheile ſoll und muß der Schlüſſel zu aller Weisheit ſeyn.

Ich habe es oben als das Hauptverdienſt Kants aufgeſtellt, daß er die Erſcheinung vom Dinge an ſich unterſchied, dieſe ganze ſichtbare Welt für Erſcheinung erklärte und daher den Geſetzen derſelben alle Gültigkeit über die Erſcheinung hinaus abſprach. Es iſt allerdings auffallend, daß er jene bloß relative Exiſtenz der Erſcheinung nicht aus der einfachen, ſo nahe liegenden, unleugbaren Wahrheit „Kein Objekt ohne Subjekt" ableitete, um ſo, ſchon an der Wurzel, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da iſt, als von dieſem abhängig, durch dieſes bedingt und daher als bloße Erſcheinung, die nicht an ſich, nicht unbedingt exiſtirt, darzuſtellen. Jenen wichtigen Satz hatte bereits Berkeley, gegen deſſen Verdienſt Kant nicht gerecht iſt, zum Grundſtein ſeiner Philoſophie gemacht und dadurch ſich ein unſterbliches Andenken geſtiftet, obwohl er ſelbſt nicht die gehörigen Folgerungen aus jenem Satze zog und ſodann theils nicht verſtanden, theils nicht genugſam beachtet wurde. Ich hatte, in meiner erſten Auflage, Kants Umgehen dieſes Berkleyſchen Satzes aus einer ſichtbaren Scheu vor dem entſchiedenen Idealismus erklärt; während ich dieſen andererſeits in vielen Stellen der „Kritik der reinen Vernunft" deutlich ausgeſprochen fand; und hatte demnach Kanten des Widerſpruchs mit ſich ſelbſt geziehen. Auch war dieſer Vorwurf gegründet,

ſofern man, wie es damals mein Fall war, die „Kritik der reinen Vernunft“ bloß in der zweiten, oder den nach ihr abgedruckten fünf folgenden Auflagen kennt. Als ich nun aber ſpäter Kants Hauptwerk in der bereits ſelten gewordenen erſten Auflage las, ſah ich, zu meiner großen Freude, alle jene Widerſprüche verſchwinden, und fand, daß Kant, wenn er gleich nicht die Formel „kein Objekt ohne Subjekt“ gebraucht, doch, mit eben der Entſchiedenheit wie Berkeley und ich, die in Raum und Zeit vorliegende Außenwelt für bloße Vorſtellung des ſie erkennenden Subjekts erklärt; daher er z. B. S. 383 daſelbſt ohne Rückhalt ſagt: „Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt fallen, als die nichts iſt, als die Erſcheinung in der Sinnlichkeit unſeres Subjekts und eine Art Vorſtellungen deſſelben.“ Aber die ganze Stelle von S. 348—392, in welcher Kant ſeinen entſchiedenen Idealismus überaus ſchön und deutlich dargelegt, wurde von ihm in der zweiten Auflage ſupprimirt und dagegen eine Menge ihr widerſtreitender Aeußerungen hineingebracht. Dadurch iſt denn der Text der „Kritik der reinen Vernunft“, wie er vom Jahr 1787 an bis zum Jahr 1838 cirkulirt hat, ein verunſtalteter und verdorbener geworden, und dieſelbe ein ſich ſelbſt widerſprechendes Buch geweſen, deſſen Sinn eben deshalb Niemanden ganz klar und verſtändlich ſeyn konnte. Das Nähere hierüber, wie auch meine Vermuthungen über die Gründe und Schwächen, welche Kanten zu einer ſolchen Verunſtaltung ſeines unſterblichen Werkes haben bewegen können, habe ich dargelegt in einem Briefe an Herrn Profeſſor Roſenkranz, deſſen Hauptſtelle derſelbe in ſeiner Vorrede zum zweiten Bande der von ihm beſorgten Ausgabe der ſämmtlichen Werke Kants aufgenommen hat, wohin ich alſo hier verweiſe. In Folge meiner Vorſtellungen nämlich hat im Jahre 1838 Herr Profeſſor Roſenkranz ſich bewogen gefunden, die „Kritik der reinen Vernunft“ in ihrer urſprünglichen Geſtalt wieder herzuſtellen, indem er ſie, in beſagtem zweiten Bande, nach der erſten Auflage von 1781 abdrucken ließ, wodurch er ſich um die Philoſophie ein unſchätzbares Verdienſt erworben, ja das wichtigſte Werk der Deutſchen Litteratur vielleicht vom Untergange gerettet hat; und dies ſoll man ihm nie vergeſſen. Aber Keiner bilde ſich ein, die „Kritik der reinen Vernunft“ zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants

Lehre zu haben, wenn er jene nur in der zweiten, oder einer der folgenden Auflagen geleſen hat; das iſt ſchlechterdings unmöglich: denn er hat nur einen verſtümmelten, verdorbenen, gewiſſermaaßen unächten Text geleſen. Es iſt meine Pflicht, Dies hier entſchieden und zu Jedermanns Warnung auszuſprechen.

Mit der in der erſten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" ſo deutlich ausgeſprochenen, entſchieden idealiſtiſchen Grundanſicht ſteht jedoch die Art, wie Kant das Ding an ſich einführt, in unleugbarem Widerſpruch, und ohne Zweifel iſt dies der Hauptgrund, warum er in der zweiten Auflage die angegebene idealiſtiſche Hauptſtelle ſupprimirte, und ſich geradezu gegen den Berkeleyſchen Idealismus erklärte, wodurch er jedoch nur Inkonſequenzen in ſein Werk brachte, ohne dem Hauptgebrechen deſſelben abhelfen zu können. Dieſes iſt bekanntlich die Einführung des Dinges an ſich, auf die von ihm gewählte Weiſe, deren Unſtatthaftigkeit von G. E. Schulze im „Aeneſidemus" weitläufig dargethan und bald als der unhaltbare Punkt ſeines Syſtems anerkannt wurde. Die Sache läßt ſich mit ſehr Wenigem deutlich machen. Kant gründet die Vorausſetzung des Dinges an ſich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Kauſalitätsgeſetz, daß nämlich die empiriſche Anſchauung, richtiger die Empfindung in unſern Sinnesorganen, von der ſie ausgeht, eine äußere Urſache haben müſſe. Nun aber iſt, nach ſeiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Geſetz der Kauſalität uns a priori bekannt, folglich eine Funktion unſeres Intellekts, alſo ſubjektiven Urſprungs; ferner iſt die Sinnesempfindung ſelbſt, auf welche wir hier das Kauſalitätsgeſetz anwenden, unleugbar ſubjektiv; und endlich ſogar der Raum, in welchen wir mittelſt dieſer Anwendung die Urſache der Empfindung als Objekt verſetzen, iſt eine a priori gegebene, folglich ſubjektive Form unſeres Intellekts. Mithin bleibt die ganze empiriſche Anſchauung durchweg auf ſubjektivem Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verſchiedenes, von ihr Unabhängiges, läßt ſich als ein Ding an ſich hineinbringen, oder als nothwendige Vorausſetzung darthun. Wirklich iſt und bleibt die empiriſche Anſchauung unſere bloße Vorſtellung: es iſt die Welt als Vorſtellung. Zum Weſen an ſich dieſer können wir nur auf

dem ganz anderartigen, von mir eingeſchlagenen Wege, mittelſt Hinzuziehung des Selbſtbewußtſeyns, welches den Willen als das Anſich unſerer eigenen Erſcheinung kund giebt, gelangen: dann aber wird das Ding an ſich ein von der Vorſtellung und ihren Elementen toto genere Verſchiedenes; wie ich dies ausgeführt habe.

Das, wie geſagt, früh nachgewieſene, große Gebrechen des Kantiſchen Syſtems in dieſem Punkt iſt ein Beleg zu dem ſchönen Indiſchen Sprichwort: „Kein Lotus ohne Stengel.“ Die fehlerhafte Ableitung des Dinges an ſich iſt hier der Stengel: jedoch auch nur die Art der Ableitung, nicht die Anerkennung eines Dinges an ſich zur gegebenen Erſcheinung. Auf dieſe letztere Weiſe aber mißverſtand es Fichte; was er nur konnte, weil es ihm nicht um die Wahrheit zu thun war, ſondern um Aufſehen, zur Beförderung ſeiner perſönlichen Zwecke. Demnach war er dreiſt und gedankenlos genug, das Ding an ſich ganz abzuleugnen und ein Syſtem aufzuſtellen, in welchem nicht, wie bei Kant, das bloß Formale der Vorſtellung, ſondern auch das Materiale, der geſammte Inhalt derſelben, vorgeblich a priori aus dem Subjekt abgeleitet wurde. Er rechnete dabei ganz richtig auf die Urtheilsloſigkeit und Niaiſerie des Publikums, welches ſchlechte Sophismen, bloßen Hokuspokus und unſinniges Wiſchiwaſchi für Beweiſe hinnahm; ſo daß es ihm glückte, die Aufmerkſamkeit deſſelben von Kant auf ſich zu lenken und der Deutſchen Philoſophie die Richtung zu geben, in welcher ſie nachher von Schelling weiter geführt wurde und endlich in der unſinnigen Hegelſchen Afterweisheit ihr Ziel erreichte.

Ich komme jetzt auf den ſchon oben berührten großen Fehler Kants zurück, daß er die anſchauliche und die abſtrakte Erkenntniß nicht gehörig geſondert hat, woraus eine heilloſe Konfuſion entſtanden iſt, die wir jetzt näher zu betrachten haben. Hätte er die anſchaulichen Vorſtellungen von den bloß in abstracto gedachten Begriffen ſcharf getrennt, ſo würde er dieſe beiden auseinander gehalten und jedesmal gewußt haben, mit welchen von beiden er es zu thun hätte. Dies iſt nun leider nicht der Fall geweſen, obgleich der Vorwurf darüber noch nicht laut geworden, alſo vielleicht unerwartet iſt. Sein „Objekt der Erfahrung“, davon er beſtändig redet, der eigentliche Gegenſtand der Kate-

gorien, iſt nicht die anſchauliche Vorſtellung, iſt aber auch nicht der abſtrakte Begriff, ſondern von beiden verſchieden, und doch beides zugleich, und ein völliges Unding. Denn es hat ihm, ſo unglaublich dies ſcheint, an Beſonnenheit, oder aber an gutem Willen gefehlt, um hierüber mit ſich ſelbſt ins Reine zu kommen und ſich und Anderen deutlich zu erklären, ob ſein „Gegenſtand der Erfahrung, d. h. der durch Anwendung der Kategorien zu Stande kommenden Erkenntniß", die anſchauliche Vorſtellung in Raum und Zeit (meine erſte Klaſſe der Vorſtellungen) iſt, oder bloß der abſtrakte Begriff. Ihm ſchwebt, ſo ſeltſam es auch iſt, beſtändig ein Mittelding von beiden vor, und daher kommt die unſälige Verwirrung, die ich jetzt ans Licht ziehen muß: zu welchem Zweck ich die ganze Elementarlehre im Allgemeinen durchzugehen habe.

Die transſcendentale Aeſthetik iſt ein ſo überaus verdienſtvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweiſe haben ſo volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrſätze derſelben den unumſtößlichen Wahrheiten beizähle, wie ſie ohne Zweifel auch zu den folgenreichſten gehören, mithin als das Selteuſte auf der Welt, nämlich eine wirkliche, große Entdeckung in der Metaphyſik, zu betrachten ſind. Die von ihm ſtreng bewieſene Thatſache, daß ein Theil unſerer Erkenntniſſe uns a priori bewußt iſt, läßt gar keine andere Erklärung zu, als daß dieſe die Formen unſeres Intellekts ausmachen: ja, dies iſt weniger eine Erklärung, als eben nur der deutliche Ausdruck der Thatſache ſelbſt. Denn a priori bedeutet nichts Anderes, als „nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, alſo nicht von Außen in uns gekommen". Was nun aber, ohne von Außen gekommen zu ſeyn, im Intellekt vorhanden iſt, iſt eben das ihm ſelbſt urſprünglich Angehörige, ſein eigenes Weſen. Beſteht nun dies ſo in ihm ſelbſt Vorhandene in der allgemeinen Art und Weiſe, wie alle ſeine Gegenſtände ihm ſich darſtellen müſſen; nun, ſo iſt damit geſagt, daß es die Formen ſeines Erkennens ſind, d. h. die ein für alle Mal feſtgeſtellte Art und Weiſe, wie er dieſe ſeine Funktion vollzieht. Demnach ſind

„Erkenntniſſe a priori“ und „ſelbſteigene Formen des Intellekts“ im Grunde nur zwei Ausdrücke für die ſelbe Sache, alſo gewiſſermaaßen Synonyma.

Von den Lehren der transſcendentalen Aeſthetik wüßte ich daher nichts hinwegzunehmen, nur Einiges hinzuzuſetzen. Beſonders nämlich iſt Kant mit ſeinen Gedanken nicht zu Ende gekommen darin, daß er nicht die ganze Eukleidiſche Demonſtrirmethode verwarf, nachdem er doch S. 87; V, 120, geſagt hatte, alle geometriſche Erkenntniß habe aus der Anſchauung unmittelbare Evidenz. Es iſt höchſt merkwürdig, daß ſogar einer ſeiner Gegner, und zwar der ſcharfſinnigſte derſelben, G. E. Schulze (Kritik der theoretiſchen Philoſophie, II, 241), den Schluß macht, daß aus Kants Lehre eine ganz andere Behandlung der Geometrie hervorgehen würde, als die wirklich übliche iſt; wodurch er einen apagogiſchen Beweis gegen Kant zu führen vermeint, in der That aber gegen die Eukleidiſche Methode den Krieg anfängt, ohne es zu wiſſen. Ich berufe mich auf §. 15 im erſten Buch gegenwärtiger Schrift.

Nach der in der transſcendentalen Aeſthetik gegebenen, ausführlichen Erörterung der allgemeinen Formen der Anſchauung muß man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den Inhalt derſelben, über die Art wie die empiriſche Anſchauung in unſer Bewußtſeyn kommt, wie die Erkenntniß dieſer ganzen, für uns ſo realen und ſo wichtigen Welt in uns entſteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter, als den oft wiederholten, nichtsſagenden Ausdruck: „Das Empiriſche der Anſchauung wird von Außen gegeben.“ — Dieſerhalb gelangt Kant denn auch hier von den reinen Formen der Anſchauung, durch einen Sprung, zum Denken, zur transſcendentalen Logik. Gleich am Eingange derſelben (Kritik der reinen Vernunft, S. 50; V, 74), wo Kant den materialen Gehalt der empiriſchen Anſchauung zu berühren nicht umhin kann, thut er den erſten falſchen Schritt, begeht das πρωτον ψευδος. „Unſere Erkenntniß“, ſagt er, „hat zwei Quellen, nämlich Receptivität der Eindrücke und Spontaneität der Begriffe: die erſte iſt die Fähigkeit Vorſtellungen zu empfangen, die zweite die, einen Gegenſtand durch dieſe Vorſtellungen zu erkennen: durch die erſte wird uns ein Gegenſtand gegeben, durch die

zweite wird er gedacht." — Das iſt falſch: denn danach wäre der Eindruck, für den allein wir bloße Receptivität haben, der alſo von Außen kommt und allein eigentlich „gegeben" iſt, ſchon eine Vorſtellung, ja ſogar ſchon ein Gegenſtand. Er iſt aber nichts weiter, als eine bloße Empfindung im Sinnesorgan, und erſt durch Anwendung des Verſtandes (d. i. des Geſetzes der Kauſalität) und der Anſchauungsformen des Raumes und der Zeit wandelt unſer Intellekt dieſe bloße Empfindung in eine Vorſtellung um, welche nunmehr als Gegenſtand in Raum und Zeit daſteht und von letzterem (dem Gegenſtand) nicht anders unterſchieden werden kann, als ſofern man nach dem Dinge an ſich frägt, außerdem aber mit ihm identiſch iſt. Dieſen Hergang habe ich ausführlich dargelegt in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21. Damit iſt aber das Geſchäft des Verſtandes und der anſchauenden Erkenntniß vollbracht, und es bedarf dazu keiner Begriffe und keines Denkens: daher dieſe Vorſtellungen auch das Thier hat. Kommen Begriffe, kommt Denken hinzu, welchem allerdings Spontaneität beigelegt werden kann; ſo wird die anſchauende Erkenntniß gänzlich verlaſſen, und eine völlig andere Klaſſe von Vorſtellungen, nämlich nichtanſchauliche, abſtrakte Begriffe, tritt ins Bewußtſeyn: dies iſt die Thätigkeit der Vernunft, welche jedoch den ganzen Inhalt ihres Denkens allein aus der dieſem vorhergegangenen Anſchauung und Vergleichung deſſelben mit anderen Anſchauungen und Begriffen hat. So aber bringt Kant das Denken ſchon in die Anſchauung und legt den Grund zu der heilloſen Vermiſchung der intuitiven und abſtrakten Erkenntniß, welche zu rügen ich hier beſchäftigt bin. Er läßt die Anſchauung, für ſich genommen, verſtandlos, rein ſinnlich, alſo ganz paſſiv ſeyn, und erſt durch das Denken (Verſtandeskategorie) einen Gegenſtand aufgefaßt werden: ſo bringt er das Denken in die Anſchauung. Dann iſt aber wiederum der Gegenſtand des Denkens ein einzelnes, reales Objekt; wodurch das Denken ſeinen weſentlichen Charakter der Allgemeinheit und Abſtraktion einbüßt und ſtatt allgemeiner Begriffe einzelne Dinge zum Objekt erhält, wodurch er wieder das Anſchauen in das Denken bringt. Daraus entſpringt die beſagte heilloſe Vermiſchung, und die Folgen dieſes erſten falſchen Schrittes erſtrecken ſich über ſeine ganze Theorie des Erkennens.

Durch das Ganze derſelben zieht ſich die gänzliche Vermiſchung der anſchaulichen Vorſtellung mit der abſtrakten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenſtand der Erkenntniß durch den Verſtand und deſſen Kategorien darſtellt und dieſe Erkenntniß Erfahrung nennt. Es iſt ſchwer zu glauben, daß Kant ſelbſt ſich etwas völlig Beſtimmtes und eigentlich Deutliches bei dieſem Gegenſtand des Verſtandes gedacht habe: dieſes werde ich jetzt beweiſen, durch den ungeheuern Widerſpruch, der durch die ganze transſcendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit iſt, die ſie umhüllt.

Nämlich in der „Kritik der reinen Vernunft", S. 67—69; V, 92—94; S. 89, 90; V, 122, 123; ferner V, 135, 139, 153, wiederholt er und ſchärft ein: der Verſtand ſei kein Vermögen der Anſchauung, ſeine Erkenntniß ſei nicht intuitiv, ſondern diskurſiv; der Verſtand ſei das Vermögen zu urtheilen (S. 69; V, 94), und ein Urtheil ſei mittelbare Erkenntniß, Vorſtellung einer Vorſtellung (S. 68; V, 93); der Verſtand ſei das Vermögen zu denken, und denken ſei die Erkenntniß durch Begriffe (S. 69; V, 94); die Kategorien des Verſtandes ſeien keineswegs die Bedingungen, unter denen Gegenſtände in der Anſchauung gegeben werden (S. 89; V, 122), und die Anſchauung bedürfe der Funktionen des Denkens auf keine Weiſe (S. 91; V, 123); unſer Verſtand könne nur denken, nicht anſchauen (V, S. 135, 139). Ferner in den Prolegomenen, §. 20: Anſchauung, Wahrnehmung, perceptio, gehöre bloß den Sinnen an; das Urtheilen komme allein dem Verſtande zu; und §. 22: die Sache der Sinne ſei anzuſchauen, die des Verſtandes zu denken, d. i. zu urtheilen. — Endlich noch in der „Kritik der praktiſchen Vernunft", vierte Auflage, S. 247: Roſenkranziſche Ausgabe S. 281: der Verſtand iſt diskurſiv, ſeine Vorſtellungen ſind Gedanken, nicht Anſchauungen. — Alles dieſes ſind Kants eigene Worte.

Hieraus folgt, daß dieſe anſchauliche Welt für uns da wäre, auch wenn wir gar keinen Verſtand hätten, daß ſie auf eine ganz unerklärliche Weiſe in unſern Kopf kommt, welches er eben durch ſeinen wunderlichen Ausdruck, die Anſchauung wäre gegeben, häufig bezeichnet, ohne dieſen unbeſtimmten und bildlichen Ausdruck je weiter zu erklären.

Aber nun widerſpricht allem Angeführten auf das ſchreiendeſte ſeine ganze übrige Lehre vom Verſtande, von deſſen Kategorien und von der Möglichkeit der Erfahrung, wie er ſolche in der transſcendentalen Logik vorträgt. Nämlich: „Kritik der reinen Vernunft", S. 79; V, 105, bringt der Verſtand durch ſeine Kategorien Einheit in das Mannigfaltige der Anſchauung, und die reinen Verſtandesbegriffe gehen a priori auf Gegenſtände der Anſchauung. S. 94; V, 126, ſind „die Kategorien Bedingung der Erfahrung, es ſei der Anſchauung oder des Denkens, das in ihr angetroffen wird". V, S. 127, iſt der Verſtand Urheber der Erfahrung. V, S. 128, beſtimmen die Kategorien die Anſchauung der Gegenſtände. V, S. 130, iſt Alles, was wir uns im Objekt (das doch wohl ein Anſchauliches und kein Abſtraktum iſt) als verbunden vorſtellen, erſt durch eine Verſtandeshandlung verbunden worden. V, S. 135, wird der Verſtand von Neuem erklärt, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter die Einheit der Appereception zu bringen: aber, nach allem Sprachgebrauch, iſt die Apperception nicht das Denken eines Begriffs, ſondern iſt Anſchauung. V, S. 136, finden wir gar einen oberſten Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf den Verſtand. V, S. 143, ſteht ſogar als Ueberſchrift, daß alle ſinnliche Anſchauung durch die Kategorien bedingt ſei. Ebendaſelbſt bringt die logiſche Funktion der Urtheile auch das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen unter eine Appereception überhaupt, und das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung ſteht nothwendig unter den Kategorien. V, S. 144, kommt Einheit in die Anſchauung, mittelſt der Kategorien, durch den Verſtand. V, S. 145, wird das Denken des Verſtandes ſehr ſeltſam dadurch erklärt, daß er das Mannigfaltige der Anſchauung ſyntheſirt, verbindet und ordnet. V, S. 161, iſt Erfahrung nur durch die Kategorien möglich und beſteht in der Verknüpfung der Wahrnehmungen, die denn doch wohl Anſchauungen ſind. V, S. 159, ſind die Kategorien Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden der Anſchauung überhaupt. — Ferner wird hier und V, S. 163 und 165, eine Hauptlehre Kants vorgetragen, dieſe: daß der Verſtand die Natur allererſt möglich mache, indem er ihr Geſetze a priori vorſchreibe und ſie ſich

nach seiner Gesetzmäßigkeit richte u. s. w. Nun ist aber die Natur doch wohl ein Anschauliches und kein Abstraktum; der Verstand müßte demnach ein Vermögen der Anschauung seyn. V, S. 168, wird gesagt, die Verstandesbegriffe seien die Principien der Möglichkeit der Erfahrung, und diese sei die Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt; welche Erscheinungen denn doch wohl in der Anschauung dasind. Endlich, S. 189—211; V, 232—265, steht der lange Beweis (dessen Unrichtigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23, ausführlich gezeigt ist), daß die objektive Successsion und auch das Zugleichseyn der Gegenstände der Erfahrung nicht sinnlich wahrgenommen, sondern allein durch den Verstand in die Natur gebracht werden, welche selbst dadurch erst möglich wird. Gewiß ist aber doch die Natur, die Folge der Begebenheiten und das Zugleichseyn der Zustände lauter Anschauliches und kein bloß abstrakt Gedachtes.

Ich fordere Jeden, der mit mir die Verehrung gegen Kant theilt, auf, diese Widersprüche zu vereinigen, und zu zeigen, daß Kant bei seiner Lehre vom Objekt der Erfahrung und der Art, wie es durch die Thätigkeit des Verstandes und seiner zwölf Funktionen bestimmt wird, etwas ganz Deutliches und Bestimmtes gedacht habe. Ich bin überzeugt, daß der nachgewiesene Widerspruch, der sich durch die ganze transscendentale Logik zieht, der eigentliche Grund der großen Dunkelheit des Vortrags in derselben ist. Kant war sich nämlich des Widerspruchs dunkel bewußt, kämpfte innerlich damit, wollte oder konnte ihn dennoch nicht zum deutlichen Bewußtseyn bringen, verschleierte ihn daher für sich und für Andere, und umging ihn auf allerlei Schleichwegen. Davon ist es vielleicht auch abzuleiten, daß er aus dem Erkenntnißvermögen eine so seltsame, komplicirte Maschine machte, mit so vielen Rädern, als da sind die zwölf Kategorien, die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, des innern Sinnes, der transscendentalen Einheit der Apperception, ferner der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe u. s. w. Und ungeachtet dieses großen Apparats wird zur Erklärung der Anschauung der Außenwelt, die denn doch wohl die Hauptsache in unserer Erkenntniß ist, auch nicht einmal ein Versuch gemacht; sondern diese sich aufdringende Anforderung wird recht ärmlich

immer durch den nämlichen, nichtsſagenden, bildlichen Ausdruck abgelehnt: „Die empiriſche Anſchauung wird uns gegeben.“ S. 145 der fünften Auflage erfahren wir noch, daß dieſelbe durch das Objekt gegeben wird: mithin muß dieſes etwas von der Anſchauung Verſchiedenes ſeyn.

Wenn wir nun Kants innerſte, von ihm ſelbſt nicht deutlich ausgeſprochene Meinung zu erforſchen uns bemühen; ſo finden wir, daß wirklich ein ſolches, von der Anſchauung verſchiedenes Objekt, das aber auch keineswegs ein Begriff iſt, ihm der eigentliche Gegenſtand für den Verſtand iſt, ja, daß die ſonderbare Vorausſetzung eines ſolchen unvorſtellbaren Gegenſtandes es eigentlich ſeyn ſoll, wodurch allererſt die Anſchauung zur Erfahrung wird. Ich glaube, daß ein altes, eingewurzeltes, aller Unterſuchung abgeſtorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund iſt von der Annahme eines ſolchen abſoluten Objekts, welches an ſich, d. h. auch ohne Subjekt, Objekt iſt. Es iſt durchaus nicht das angeſchaute Objekt, ſondern es wird durch den Begriff zur Anſchauung hinzugedacht, als etwas derſelben Entſprechendes, und nunmehr iſt die Anſchauung Erfahrung und hat Werth und Wahrheit, die ſie folglich erſt durch die Beziehung auf einen Begriff erhält (im diametralen Gegenſatz gegen unſere Darſtellung, nach welcher der Begriff allein von der Anſchauung Werth und Wahrheit erhält). Das Hinzudenken dieſes direkt nicht vorſtellbaren Objekts zur Anſchauung iſt dann die eigentliche Funktion der Kategorien. „Nur durch Anſchauung wird der Gegenſtand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird.“ (Kritik der reinen Vernunft, erſte Auflage, S. 399.) Beſonders deutlich wird dies aus einer Stelle, S. 125 der fünften Auflage: „Nun frägt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeſchaut, dennoch als Gegenſtand überhaupt gedacht wird“, welches er bejaht. Hier zeigt ſich deutlich die Quelle des Irrthums und der ihn umhüllenden Konfuſion. Denn der Gegenſtand als ſolcher iſt allemal nur für die Anſchauung und in ihr da: ſie mag nun durch die Sinne, oder, bei ſeiner Abweſenheit, durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen gedacht wird, iſt allemal ein allgemeiner, nicht anſchaulicher Begriff, der allenfalls der Begriff von einem Gegen-

ſtande überhaupt ſeyn kann: aber nur mittelbar, mittelſt der Begriffe, bezieht ſich das Denken auf Gegenſtände, als welche ſelbſt allezeit anſchaulich ſind und bleiben. Denn unſer Denken dient nicht dazu, den Anſchauungen Realität zu verleihen: dieſe haben ſie, ſoweit ſie ihrer fähig ſind (empiriſche Realität) durch ſich ſelbſt; ſondern es dient, das Gemeinſame und die Reſultate der Anſchauungen zuſammenzufaſſen, um ſie aufbewahren und leichter handhaben zu können. Kant aber ſchreibt die Gegenſtände ſelbſt dem Denken zu, um dadurch die Erfahrung und die objektive Welt vom Verſtande abhängig zu machen, ohne jedoch dieſen ein Vermögen der Anſchauung ſeyn zu laſſen. In dieſer Beziehung unterſcheidet er allerdings das Anſchauen vom Denken, macht aber die einzelnen Dinge zum Gegenſtande theils der Anſchauung, theils des Denkens. Wirklich aber ſind ſie nur Erſteres: unſere empiriſche Anſchauung iſt ſofort objektiv; eben weil ſie vom Kauſalnexus ausgeht. Ihr Gegenſtand ſind unmittelbar die Dinge, nicht von dieſen verſchiedene Vorſtellungen. Die einzelnen Dinge werden als ſolche angeſchaut im Verſtande und durch die Sinne: der einſeitige Eindruck auf dieſe wird dabei ſofort durch die Einbildungskraft ergänzt. Sobald wir hingegen zum Denken übergehen, verlaſſen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anſchaulichkeit zu thun; wenn wir gleich die Reſultate unſeres Denkens nachher auf die einzelnen Dinge anwenden. Wenn wir Dieſes feſthalten, ſo erhellt die Unzuläſſigkeit der Annahme, daß die Anſchauung der Dinge erſt durch das die zwölf Kategorien anwendende Denken eben dieſer Dinge Realität erhalte und zur Erfahrung werde. Vielmehr iſt in der Anſchauung ſelbſt ſchon die empiriſche Realität, mithin die Erfahrung, gegeben: allein die Anſchauung kann auch nur zu Stande kommen mittelſt Anwendung der Erkenntniß vom Kauſalnexus, welche die einzige Funktion des Verſtandes iſt, auf die Sinnesempfindung. Die Anſchauung iſt demnach wirklich intellektual, was gerade Kant leugnet.

Die hier kritiſirte Annahme Kants findet man, außer der angeführten Stelle, auch noch vorzüglich deutlich ausgeſprochen in der „Kritik der Urtheilskraft“, §. 36, gleich Anfangs; desgleichen in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſen-

ſchaft", in der Anmerkung zur erſten Erklärung der „Phänomenologie". Aber mit einer Naivetät, deren Kant bei dieſem mißlichen Punkte ſich am wenigſten getraute, findet man ſie aufs Deutlichſte dargelegt im Buche eines Kantianers, nämlich in Kieſewetters „Grundriß einer allgemeinen Logik", dritte Auflage, Th. I, S. 434 der Auseinanderſetzung, und Th. II, §. 52 und 53 der Auseinanderſetzung; desgleichen in Tieftrunks „Denklehre in rein Deutſchem Gewande" (1825). Da zeigt ſich ſo recht, wie jedem Denker ſeine nicht ſelbſtdenkenden Schüler zum Vergrößerungsſpiegel ſeiner Fehler werden. Kant iſt bei dieſer Darſtellung ſeiner einmal beſchloſſenen Kategorienlehre durchgängig leiſe aufgetreten, die Schüler hingegen ganz dreiſt, wodurch ſie das Falſche der Sache bloßlegen.

Dem Geſagten zufolge iſt bei Kant der Gegenſtand der Kategorien zwar nicht das Ding an ſich, aber doch deſſen nächſter Anverwandter: es iſt das Objekt an ſich, iſt ein Objekt, das keines Subjekts bedarf, iſt ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anſchaulich, iſt Gegenſtand des Denkens, und doch nicht abſtrakter Begriff. Demnach unterſcheidet Kant eigentlich dreierlei: 1) die Vorſtellung; 2) den Gegenſtand der Vorſtellung; 3) das Ding an ſich. Erſtere iſt Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm, neben der Empfindung, auch die reinen Anſchauungsformen Raum und Zeit begreift. Das Zweite iſt Sache des Verſtandes, der es durch ſeine zwölf Kategorien hinzudenkt. Das Dritte liegt jenſeit aller Erkennbarkeit. (Als Beleg hiezu ſehe man S. 108 und 109 der erſten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft".) Nun iſt aber die Unterſcheidung der Vorſtellung und des Gegenſtandes der Vorſtellung ungegründet: dies hatte ſchon Berkeley bewieſen, und es geht hervor aus meiner ganzen Darſtellung im erſten Buche, beſonders Kapitel 1 der Ergänzungen, ja aus Kants eigener völlig idealiſtiſcher Grundanſicht in der erſten Auflage. Wollte man aber nicht den Gegenſtand der Vorſtellung zur Vorſtellung rechnen und mit ihr identifizirеn, ſo müßte man ihn zum Dinge an ſich ziehen: dies hängt am Ende von dem Sinne ab, den man dem Worte Gegenſtand beilegt. Immer aber ſteht Dies feſt, daß, bei deutlicher Beſinnung, nichts weiter zu finden iſt, als Vorſtellung und Ding an ſich. Das unberechtigte Einſchieben

jenes Zwitters, Gegenſtand der Vorſtellung, iſt die Quelle der Irrthümer Kants: mit deſſen Wegnahme fällt aber auch die Lehre von den Kategorien als Begriffen a priori dahin; da ſie zur Anſchauung nichts beitragen und vom Dinge an ſich nicht gelten ſollen, ſondern wir mittelſt ihrer nur jene „Gegenſtände der Vorſtellungen" denken und dadurch die Vorſtellung in Erfahrung umwandeln. Denn jede empiriſche Anſchauung iſt ſchon Erfahrung: empiriſch aber iſt jede Anſchauung, welche von Sinnesempfindung ausgeht: dieſe Empfindung bezieht der Verſtand, mittelſt ſeiner alleinigen Funktion (Erkenntniß a priori des Kauſalitätsgeſetzes) auf ihre Urſache, welche eben dadurch in Raum und Zeit (Formen der reinen Anſchauung) ſich darſtellt als Gegenſtand der Erfahrung, materielles Objekt, im Raum durch alle Zeit beharrend, dennoch aber auch als ſolches immer noch Vorſtellung bleibt, wie eben Raum und Zeit ſelbſt. Wollen wir über dieſe Vorſtellung hinaus, ſo ſtehen wir bei der Frage nach dem Ding an ſich, welche zu beantworten das Thema meines ganzen Werkes, wie aller Metaphyſik überhaupt iſt. Mit dem hier dargelegten Irrthume Kants ſteht in Verbindung ſein früher gerügter Fehler, daß er keine Theorie der Entſtehung der empiriſchen Anſchauung giebt, ſondern dieſe ohne Weiteres *gegeben* ſeyn läßt, ſie identifizirend mit der bloßen Sinnesempfindung, der er nur noch die Anſchauungsformen Raum und Zeit beigiebt, beide unter dem Namen Sinnlichkeit begreifend. Aber aus dieſen Materialien entſteht noch keine objektive Vorſtellung: vielmehr erfordert dieſe ſchlechterdings Beziehung der Empfindung auf ihre Urſache, alſo Anwendung des Kauſalitätsgeſetzes, alſo Verſtand; da ohne Dieſes die Empfindung immer noch ſubjektiv bleibt und kein Objekt in den Raum verſetzt, auch wenn ihr dieſer beigegeben iſt. Aber bei Kant durfte der Verſtand nicht zur Anſchauung verwendet werden: er ſollte bloß *denken*, um innerhalb der transſcendentalen Logik zu bleiben. Hiemit hängt wieder ein anderer Fehler Kants zuſammen: daß er für die richtig erkannte Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes den allein gültigen Beweis, nämlich den aus der Möglichkeit der objektiven empiriſchen Anſchauung ſelbſt, zu führen mir überlaſſen hat, und ſtatt deſſen einen offenbar falſchen giebt, wie ich dies ſchon in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23, dargethan habe. —

Aus Obigem iſt klar, daß Kants „Gegenſtand der Vorſtellung“ (2) zuſammengeſetzt iſt aus Dem, was er theils der Vorſtellung (1), theils dem Ding an ſich (3) geraubt hat. Wenn wirklich die Erfahrung nur dadurch zu Stande käme, daß unſer Verſtand zwölf verſchiedene Funktionen anwendete, um durch ebenſo viele Begriffe a priori die Gegenſtände, welche vorher bloß angeſchaut wurden, zu denken; ſo müßte jedes wirkliche Ding als ſolches eine Menge Beſtimmungen haben, welche als a priori gegeben, ſich, eben wie Raum und Zeit, ſchlechterdings nicht wegdenken ließen, ſondern ganz weſentlich zum Daſeyn des Dinges gehörten, jedoch nicht abzuleiten wären aus den Eigenſchaften des Raumes und der Zeit. Aber nur eine einzige dergleichen Beſtimmung iſt anzutreffen: die der Kauſalität. Auf dieſer beruht die Materialität, da das Weſen der Materie im Wirken beſteht und ſie durch und durch Kauſalität iſt (ſiehe Bd. II, Kap. 4). Materialität aber iſt es allein, die das reale Ding vom Phantaſiebilde, welches denn doch nur Vorſtellung iſt, unterſcheidet. Denn die Materie, als beharrend, giebt dem Dinge die Beharrlichkeit durch alle Zeit, ſeiner Materie nach, während die Formen wechſeln, in Gemäßheit der Kauſalität. Alles Uebrige am Dinge ſind entweder Beſtimmungen des Raumes, oder der Zeit, oder ſeine empiriſchen Eigenſchaften, die alle zurücklaufen auf ſeine Wirkſamkeit, alſo nähere Beſtimmungen der Kauſalität ſind. Die Kauſalität aber geht ſchon als Bedingung in die empiriſche Anſchauung ein, welche demnach Sache des Verſtandes iſt, der ſchon die Anſchauung möglich macht, außer dem Kauſalitätsgeſetze aber zur Erfahrung und ihrer Möglichkeit nichts beiträgt. Was die alten Ontologien füllt, iſt, außer dem hier Angegebenen, nichts weiter als Verhältniſſe der Dinge zu einander, oder zu unſerer Reflexion, und zuſammengeraffte farrago.

Ein Merkmal der Grundloſigkeit der Kategorienlehre giebt ſchon der Vortrag derſelben. Welch ein Abſtand, in dieſer Hinſicht, zwiſchen der transſcendentalen Aeſthetik und der transſcendentalen Analytik! Dort, welche Klarheit, Beſtimmtheit, Sicherheit, feſte Ueberzeugung, die ſich unverhohlen ausſpricht und unfehlbar mittheilt! Alles iſt lichtvoll, keine finſtern Schlupfwinkel ſind gelaſſen: Kant weiß was er will, und weiß daß er Recht hat. Hier hingegen iſt Alles dunkel, verworren, unbe-

stimmt, schwankend, unsicher, der Vortrag ängstlich, voll Entschuldigungen und Berufungen auf Kommendes, oder gar Zurückbehaltenes. Auch ist der ganze zweite und dritte Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der zweiten Auflage völlig geändert, weil er Kanten selbst nicht genügte, und ist ein ganz anderer, als in der ersten, jedoch nicht klärer geworden. Man sieht wirklich Kanten im Kampfe mit der Wahrheit, um seine einmal beschlossene Lehrmeinung durchzusetzen. In der transscendentalen Aesthetik sind alle seine Lehrsätze wirklich bewiesen, aus unleugbaren Thatsachen des Bewußtseyns; in der transscendentalen Analytik hingegen finden wir, wenn wir es beim Lichte betrachten, bloße Behauptungen, daß es so sei und seyn müsse. Also hier, wie überall, trägt der Vortrag das Gepräge des Denkens, aus dem er hervorgegangen: denn der Stil ist die Physiognomie des Geistes. — Noch ist zu bemerken, daß Kant, so oft er, zur näheren Erörterung, ein Beispiel geben will, fast jedes Mal die Kategorie der Kausalität dazu nimmt, wo das Gesagte dann richtig ausfällt, — weil eben das Kausalitätsgesetz die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verstandes ist, und die übrigen elf Kategorien nur blinde Fenster sind. Die Deduktion der Kategorien ist in der ersten Auflage einfacher und unumwundener, als in der zweiten. Er bemüht sich darzulegen, wie nach der von der Sinnlichkeit gegebenen Anschauung, der Verstand, mittelst des Denkens der Kategorien, die Erfahrung zu Stande bringt. Dabei werden die Ausdrücke Rekognition, Reproduktion, Association, Apprehension, transscendentale Einheit der Apperception, bis zur Ermüdung wiederholt und doch keine Deutlichkeit erreicht. Höchst beachtenswerth ist es aber, daß er bei dieser Auseinandersetzung nicht ein einziges Mal berührt, was doch Jedem zuerst einfallen muß, das Beziehen der Sinnesempfindung auf ihre äußere Ursache. Wollte er dasselbe nicht gelten lassen, so mußte er es ausdrücklich leugnen; aber auch dies thut er nicht. Er schleicht also darum herum, und alle Kantianer sind ihm eben so nachgeschlichen. Das geheime Motiv hiezu ist, daß er den Kausalnexus unter dem Namen „Grund der Erscheinung" für seine falsche Ableitung des Dinges an sich aufspart; und nächstdem, daß durch die Beziehung auf die Ursache die Anschauung intellektual würde, was er nicht zugeben

darf. Ueberdies ſcheint er gefürchtet zu haben, daß wenn man den Kauſalnexus zwiſchen Sinnesempfindung und Objekt gelten läßt, letzteres ſofort zum Ding an ſich werden und den Locke'ſchen Empirismus einführen würde. Dieſe Schwierigkeit aber wird beſeitigt durch die Beſonnenheit, welche uns vorhält, daß das Kauſalitätsgeſetz ſubjektiven Urſprungs iſt, ſo gut wie die Sinnesempfindung ſelbſt, überdies auch der eigene Leib, ſofern er im Raum erſcheint, bereits zu den Vorſtellungen gehört. Aber Dies einzugeſtehen verhinderte Kanten ſeine Furcht vor dem Berkeley-ſchen Idealismus.

Als die weſentliche Operation des Verſtandes mittelſt ſeiner zwölf Kategorien wird wiederholentlich angegeben „die Verbindung des Mannigfaltigen der Anſchauung": jedoch wird Dies nie gehörig erläutert, noch gezeigt, was denn dieſes Mannigfaltige der Anſchauung vor der Verbindung durch den Verſtand ſei. Nun aber ſind die Zeit und der Raum, dieſer in allen ſeinen drei Dimenſionen, Continua, d. h. alle ihre Theile ſind urſprünglich nicht getrennt, ſondern verbunden. Sie aber ſind die durchgängigen Formen unſerer Anſchauung: alſo erſcheint auch Alles, was in ihnen ſich darſtellt (gegeben wird), ſchon urſprünglich als Continuum, d. h. ſeine Theile treten ſchon als verbunden auf und bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung des Mannigfaltigen. Wollte man aber jene Vereinigung des Mannigfaltigen der Anſchauung etwan dahin auslegen, daß ich die verſchiedenen Sinneseindrücke von einem Objekt doch nur auf dieſes eine beziehe, alſo z. B. eine Glocke anſchauend, erkenne, daß Das, was mein Auge als gelb, meine Hände als glatt und hart, mein Ohr als tönend afficirt, doch nur ein und derſelbe Körper ſei; ſo iſt dies vielmehr eine Folge der Erkenntniß a priori vom Kauſalnexus (dieſer wirklichen und alleinigen Funktion des Verſtandes), vermöge welcher alle jene verſchiedenen Einwirkungen auf meine verſchiedenen Sinnesorgane mich doch nur auf eine gemeinſame Urſache derſelben, nämlich die Beſchaffenheit des vor mir ſtehenden Körpers, hinleiten, ſo daß mein Verſtand, ungeachtet der Verſchiedenheit und Vielheit der Wirkungen, doch die Einheit der Urſache als ein einziges, ſich eben dadurch anſchaulich darſtellendes Objekt apprehendirt. — In der ſchönen Recapitulation ſeiner Lehre, welche Kant in der „Kritik der reinen

Vernunft", S. 719—726, oder V, 747—754 giebt, erklärt er die Kategorien vielleicht deutlicher als irgendwo, nämlich als „die bloße Regel der Syntheſis Desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori gegeben hat." Ihm ſcheint dabei ſo etwas vorzuſchweben, wie daß, bei der Konſtruktion des Triangels, die Winkel die Regel der Zuſammenſetzung der Linien geben: wenigſtens kann man an dieſem Bilde ſich was er von der Funktion der Kategorien ſagt am beſten erläutern. Die Vorrede zu den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" enthält eine lange Anmerkung, welche ebenfalls eine Erklärung der Kategorien liefert und beſagt, daß ſie „von den formalen Verſtandeshandlungen im Urtheilen in nichts unterſchieden ſeien", als darin, daß in letzteren Subjekt und Prädikat allenfalls ihre Stelle vertauſchen können; ſodann wird daſelbſt das Urtheil überhaupt definirt als „eine Handlung, durch die gegebene Vorſtellungen zuerſt Erkenntniſſe eines Objekts werden." Hienach müßten die Thiere, da ſie nicht urtheilen, auch gar keine Objekte erkennen. Ueberhaupt giebt es, nach Kant, von den Objekten bloß Begriffe, keine Anſchauungen. Ich hingegen ſage: Objekte ſind zunächſt nur für die Anſchauung da, und Begriffe ſind allemal Abſtraktionen aus dieſer Anſchauung. Daher muß das abſtrakte Denken ſich genau nach der in der Anſchauung vorhandenen Welt richten, da bloß die Beziehung auf dieſe den Begriffen Inhalt giebt, und wir dürfen für die Begriffe keine andere a priori beſtimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Weſen die Bildung der Begriffe, d. i. abſtrakter, nichtanſchaulicher Vorſtellungen iſt, welche die einzige Funktion der Vernunft ausmacht, wie ich im erſten Buch gezeigt habe. Ich verlange demnach, daß wir von den Kategorien elf zum Fenſter hinauswerfen und allein die der Kauſalität behalten, jedoch einſehen, daß ihre Thätigkeit ſchon die Bedingung der empiriſchen Anſchauung iſt, welche ſonach nicht bloß ſenſual, ſondern intellektual iſt, und daß der ſo angeſchaute Gegenſtand das Objekt der Erfahrung, Eins ſei mit der Vorſtellung, von welcher nur noch das Ding an ſich zu unterſcheiden iſt.

Nach in verſchiedenen Lebensaltern wiederholtem Studium der „Kritik der reinen Vernunft" hat ſich mir über die Entſtehung der transſcendentalen Logik eine Ueberzeugung aufgedrängt,

die ich, als zum Verſtändniß derſelben ſehr förderlich, hier mittheile. Auf objektive Auffaſſung und höchſte menſchliche Beſonnenheit gegründete Entdeckung iſt ganz allein das Apperçu, daß Zeit und Raum a priori von uns erkannt werden. Durch dieſen glücklichen Fund erfreut, wollte Kant die Ader deſſelben noch weiter verfolgen, und ſeine Liebe zur architektoniſchen Symmetrie gab ihm den Leitfaden. Wie er nämlich der empiriſchen Anſchauung eine reine Anſchauung a priori als Bedingung untergelegt gefunden hatte; ebenſo, meinte er, würden auch wohl den empiriſch erworbenen Begriffen gewiſſe reine Begriffe als Vorausſetzung in unſerem Erkenntnißvermögen zum Grunde liegen, und das empiriſche wirkliche Denken allererſt durch ein reines Denken a priori, welches an ſich aber gar keine Gegenſtände hätte, ſondern ſie aus der Anſchauung nehmen müßte, möglich ſeyn; ſo daß, wie die transſcendentale Aeſthetik eine Grundlage a priori der Mathematik nachweiſt, es auch für die Logik eine ſolche geben müßte; wodurch alsdann jene erſtere an einer transſcendentalen Logik ſymmetriſch einen Pendant erhielte. Von jetzt an war Kant nicht mehr unbefangen, nicht mehr im Zuſtande des reinen Forſchens und Beobachtens des im Bewußtſeyn Vorhandenen; ſondern er war durch eine Vorausſetzung geleitet, und verfolgte eine Abſicht, nämlich die, zu finden was er vorausſetzte, um auf die ſo glücklich entdeckte transſcendentale Aeſthetik eine ihr analoge, alſo ihr ſymmetriſch entſprechende, transſcendentale Logik als zweites Stockwerk aufzuſetzen. Hiezu nun verfiel er auf die Tafel der Urtheile, aus welcher er, ſo gut es gehen wollte, die Kategorientafel bildete, als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unſeres Denkens eben der Dinge ſeyn ſollten, deren Anſchauung durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt iſt: ſymmetriſch entſprach alſo jetzt der reinen Sinnlichkeit ein reiner Verſtand. Danach nun gerieth er auf noch eine Betrachtung, die ihm ein Mittel darbot, die Plauſibilität der Sache zu erhöhen, mittelſt der Annahme des Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe, wodurch aber gerade der ihm ſelbſt unbewußte Hergang ſeines Verfahrens ſich am deutlichſten verräth. Indem er nämlich darauf ausging, für jede empiriſche Funktion des Erkenntnißvermögens eine analoge aprioriſche zu finden, be-

merkte er, daß zwischen unserem empirischen Anschauen und unserem empirischen, in abstrakten nichtanschaulichen Begriffen vollzogenem Denken noch eine Vermittelung, wenn auch nicht immer, doch sehr häufig Statt findet, indem wir nämlich dann und wann vom abstrakten Denken auf das Anschauen zurückzugehen versuchen; aber bloß versuchen, eigentlich um uns zu überzeugen, daß unser abstraktes Denken sich von dem sichern Boden der Anschauung nicht weit entfernt habe, und etwan überfliegend, oder auch zu bloßem Wortkram geworden sei; ungefähr so, wie wir, im Finstern gehend, dann und wann nach der leitenden Wand greifen. Wir gehen alsdann, eben auch nur versuchsweise und momentan, auf das Anschauen zurück, indem wir eine dem uns gerade beschäftigenden Begriffe entsprechende Anschauung in der Phantasie hervorrufen, welche jedoch dem Begriffe nie ganz adäquat seyn kann, sondern ein bloßer einstweiliger Repräsentant desselben ist: über diesen habe ich das Nöthige schon in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 28, beigebracht. Kant benennt ein flüchtiges Phantasma dieser Art, im Gegensatz des vollendeten Bildes der Phantasie, ein Schema, sagt, es sei gleichsam ein Monogramm der Einbildungskraft, und behauptet nun, daß, so wie ein solches zwischen unserem abstrakten Denken empirisch erworbener Begriffe und unserer klaren, durch die Sinne geschehenden Anschauung in der Mitte steht, auch zwischen dem Anschauungsvermögen a priori der reinen Sinnlichkeit und dem Denkvermögen a priori des reinen Verstandes (also den Kategorien) dergleichen Schemata der reinen Verstandesbegriffe a priori vorhanden seien, welche Schemata er, als Monogramme der reinen Einbildungskraft a priori, stückweise beschreibt und jedes derselben der ihm entsprechenden Kategorie zutheilt, in dem wunderlichen „Hauptstück vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe", welches als höchst dunkel berühmt ist, weil kein Mensch je hat daraus klug werden können; dessen Dunkelheit jedoch sich aufhellt, wenn man es von dem hier gegebenen Standpunkt aus betrachtet, wo denn aber auch mehr, als irgendwo, die Absichtlichkeit seines Verfahrens und der zum voraus gefaßte Entschluß, zu finden was der Analogie entspräche und der architektonischen Symmetrie dienen könnte, an den Tag tritt: ja, dies ist hier in einem Grade der Fall, der die Sache an das Komische

heranführt. Denn indem er den empiriſchen Schematen (oder Repräſentanten unſerer wirklichen Begriffe durch die Phantaſie) analoge Schemata der reinen (*inhaltloſen*) Verſtandesbegriffe a priori (Kategorien) annimmt, überſieht er, daß der Zweck ſolcher Schemata hier ganz wegfällt. Denn der Zweck der Schemata beim empiriſchen (wirklichen) Denken bezieht ſich ganz allein auf den *materiellen Inhalt* ſolcher Begriffe: da nämlich dieſe aus der empiriſchen Anſchauung abgezogen ſind, helfen und orientiren wir uns dadurch, daß wir beim abſtrakten Denken zwiſchendurch ein Mal auf die Anſchauung, daraus die Begriffe entnommen ſind, einen flüchtigen Rückblick werfen, uns zu verſichern, daß unſer Denken noch realen Gehalt habe. Dies ſetzt aber nothwendig voraus, daß die uns beſchäftigenden Begriffe aus der Anſchauung entſprungen ſeien, und iſt ein bloßes Zurückſehen auf ihren materialen Inhalt, ja ein bloßes Hülfsmittel unſerer Schwäche. Aber bei Begriffen a priori, als welche noch gar keinen Inhalt haben, fällt offenbar dergleichen nothwendig weg: denn dieſe ſind nicht aus der Anſchauung entſprungen, ſondern kommen ihr von innen entgegen, um aus ihr einen Inhalt erſt zu empfangen, haben alſo noch nichts, worauf ſie zurückſehen könnten. Ich bin hiebei weitläufig, weil gerade Dieſes auf den geheimen Hergang des Kantiſchen Philoſophirens Licht wirft, der demnach darin beſteht, daß Kant, nach der glücklichen Entdeckung der beiden Anſchauungsformen a priori, nunmehr, am Leitfaden der Analogie, für jede Beſtimmung unſerer empiriſchen Erkenntniß ein Analogon a priori darzuthun ſich beſtrebt, und Dies zuletzt, in den Schematen, ſogar auf eine bloß pſychologiſche Thatſache ausdehnt, wobei der anſcheinende Tiefſinn und die Schwierigkeit der Darſtellung gerade dienen, dem Leſer zu verbergen, daß der Inhalt derſelben eine ganz unerweisliche und bloß willkürliche Annahme bleibt: Der aber, welcher in den Sinn ſolcher Darſtellung endlich eindringt, wird dann leicht verleitet, dies mühſam erlangte Verſtändniß für Ueberzeugung von der Wahrheit der Sache zu halten. Hätte hingegen Kant, wie bei der Entdeckung der Anſchauungen a priori, auch hier ſich unbefangen und rein beobachtend verhalten; ſo müßte er gefunden haben, daß was zur reinen Anſchauung des Raumes und der Zeit hinzukommt, wenn aus ihr eine empiriſche wird, einerſeits die Empfindung und

andererſeits die Erkenntniß der Kauſalität iſt, welche die bloße Empfindung in objektive empiriſche Anſchauung verwandelt, eben deshalb aber nicht erſt aus dieſer entlehnt und erlernt, ſondern a priori vorhanden und eben die Form und Funktion des reinen Verſtandes iſt, aber auch ſeine einzige, jedoch eine ſo folgenreiche, daß alle unſere empiriſche Erkenntniß auf ihr beruht. — Wenn, wie oft geſagt worden, die Widerlegung eines Irrthums erſt dadurch vollſtändig wird, daß man ſeine Entſtehungsart pſychologiſch nachweiſt; ſo glaube ich Dieſes im Obigen, in Hinſicht auf Kants Lehre von den Kategorien und ihren Schematen, geleiſtet zu haben.

Nachdem nun Kant in die erſten einfachen Grundzüge einer Theorie des Vorſtellungsvermögens ſo große Fehler gebracht hatte, gerieth er auf vielfältige, ſehr zuſammengeſetzte Annahmen. Dahin gehört zuvörderſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception: ein ſehr wunderliches Ding, ſehr wunderlich dargeſtellt. „Das Ich denke muß alle meine Vorſtellungen begleiten können.“ Muß — können: dies iſt eine problematiſch-apodiktiſche Enuntiation; zu Deutſch, ein Satz, der mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern giebt. Und was iſt der Sinn dieſes ſo auf der Spitze balancirenden Satzes? — Daß alles Vorſtellen ein Denken ſei? — Das iſt nicht: und es wäre heillos; es gäbe ſodann nichts als abſtrakte Begriffe, am wenigſten aber eine reine reflexions- und willensfreie Anſchauung, dergleichen die des Schönen iſt, die tiefſte Erfaſſung des wahren Weſens der Dinge, d. h. ihrer Platoniſchen Ideen. Auch müßten dann wieder die Thiere entweder auch denken, oder nicht einmal vorſtellen. — Oder ſoll etwan der Satz heißen: kein Objekt ohne Subjekt? Das wäre ſehr ſchlecht dadurch ausgedrückt und käme zu ſpät. Wenn wir Kants Aeußerungen zuſammenfaſſen, werden wir finden, daß was er unter der ſynthetiſchen Einheit der Apperception verſteht, gleichſam das ausdehnungsloſe Centrum der Sphäre aller unſerer Vorſtellungen iſt, deren Radien zu ihm konvergiren. Es iſt was ich das Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorſtellungen nenne, und iſt zugleich Das, was ich, im Kapitel 22

des zweiten Bandes, als den Brennpunkt, in welchen die Strahlen der Gehirnthätigkeit konvergiren, ausführlich beschrieben und erörtert habe. Dahin also verweise ich hier, um mich nicht zu wiederholen.

Daß ich die ganze Lehre von den Kategorien verwerfe und sie den grundlosen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belastete, beizähle, geht aus der oben gegebenen Kritik derselben hervor; imgleichen aus der Nachweisung der Widersprüche in der transscendentalen Logik, welche ihren Grund hatten in der Vermischung der anschaulichen und abstrakten Erkenntniß; ferner auch aus der Nachweisung des Mangels an einem deutlichen und bestimmten Begriff vom Wesen des Verstandes und der Vernunft, statt dessen wir in Kants Schriften nur unzusammenhängende, nicht übereinstimmende, dürftige und unrichtige Aussprüche über jene beiden Geistesvermögen fanden. Es geht endlich hervor aus den Erklärungen, die ich selbst, im ersten Buch und dessen Ergänzungen, noch ausführlicher in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 21, 26 und 34, von denselben Geistesvermögen gegeben habe, welche Erklärungen sehr bestimmt, deutlich, aus der Betrachtung des Wesens unserer Erkenntniß offenbar sich ergebend, und mit den im Sprachgebrauch und den Schriften aller Zeiten und Völker sich kundgebenden, nur nicht zur Deutlichkeit gebrachten Begriffen von jenen beiden Erkenntnißkräften völlig übereinstimmend sind. Ihre Vertheidigung gegen die davon sehr verschiedene Kantische Darstellung ist zum großen Theil schon mit der Aufdeckung der Fehler jener Darstellung gegeben. — Da nun aber doch die Tafel der Urtheile, welche Kant seiner Theorie des Denkens, ja seiner ganzen Philosophie zum Grunde legt, an sich, im Ganzen ihre Richtigkeit hat; so liegt mir noch ob, nachzuweisen, wie diese allgemeinen Formen aller Urtheile in unserem Erkenntnißvermögen entspringen, und sie mit meiner Darstellung desselben in Uebereinstimmung zu setzen. — Ich werde bei dieser Erörterung mit den Begriffen Verstand und Vernunft immer den Sinn verbinden, welchen ihnen meine Erklärung gegeben hat, die ich daher als dem Leser geläufig voraussetze.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, daß er von der mittelbaren, der reflektirten Erkenntniß ausgeht, ich dagegen von der unmittelbaren, der intuitiven. Er ist demjenigen zu vergleichen, der die Höhe eines Thurmes aus dessen Schatten mißt, ich aber dem, welcher den Maaßstab unmittelbar anlegt. Daher ist ihm die Philosophie eine Wissenschaft aus Begriffen, mir eine Wissenschaft in Begriffe, aus der anschaulichen Erkenntniß, der alleinigen Quelle aller Evidenz, geschöpft und in allgemeine Begriffe gefaßt und fixirt. Diese ganze, uns umgebende, anschauliche, vielgestaltete, bedeutungsreiche Welt überspringt er und hält sich an die Formen des abstrakten Denkens; wobei, obschon von ihm nie ausgesprochen, die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß die Reflexion der Ektypos aller Anschauung sei, daher alles Wesentliche der Anschauung in der Reflexion ausgedrückt seyn müsse, und zwar in sehr zusammengezogenen, daher leicht übersehbaren Formen und Grundzügen. Demnach gäbe das Wesentliche und Gesetzmäßige des abstrakten Erkennens alle Fäden an die Hand, welche das bunte Puppenspiel der anschaulichen Welt vor unseren Augen in Bewegung setzen. — Hätte nur Kant diesen obersten Grundsatz seiner Methode deutlich ausgesprochen, und ihn dann konsequent befolgt, wenigstens hätte er dann das Intuitive vom Abstrakten rein sondern müssen, und wir hätten nicht mit unauflöslichen Widersprüchen und Konfusionen zu kämpfen. Aus der Art aber, wie er seine Aufgabe gelöst, sieht man, daß ihm jener Grundsatz seiner Methode nur sehr undeutlich vorgeschwebt hat, daher man, nach einem gründlichen Studium seiner Philosophie, denselben doch noch erst zu errathen hat.

Was nun die angegebene Methode und Grundmaxime selbst betrifft, so hat sie viel für sich und ist ein glänzender Gedanke. Schon das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, daß wir das endlos Mannigfaltige der anschaulichen Erscheinungen unter komparativ wenige abstrakte Begriffe zusammenfassen, aus denen wir ein System ordnen, von welchem aus wir alle jene Erscheinungen völlig in der Gewalt unserer Erkenntniß haben, das Geschehene erklären und das Künftige bestimmen können. Die Wissenschaften theilen aber unter sich das weitläufige Gebiet der Erscheinungen, nach den besonderen, mannigfaltigen Arten dieser letzteren.

Nun war es ein kühner und glücklicher Gedanke, das den Begriffen als ſolchen und abgeſehen von ihrem Inhalt durchaus Weſentliche zu iſoliren, um aus den ſo gefundenen Formen alles Denkens zu erſehen, was auch allem intuitiven Erkennen, folglich der Welt als Erſcheinung überhaupt, weſentlich ſei: und weil nun dieſes a priori, wegen der Nothwendigkeit jener Formen des Denkens, gefunden wäre; ſo wäre es ſubjektiven Urſprungs, und führte eben zu Kants Zwecken. — Nun hätte aber hiebei, ehe man weiter ging, unterſucht werden müſſen, welches das Verhältniß der Reflexion zur anſchaulichen Erkenntniß ſei (was freilich die von Kant vernachläſſigte reine Sonderung beider vorausſetzt), auf welche Weiſe eigentlich jene dieſe wiedergebe und vertrete, ob ganz rein, oder ſchon durch Aufnahme in ihre (der Reflexion) eigene Formen umgeändert und zum Theil unkenntlich gemacht; ob die Form der abſtrakten, reflektiven Erkenntniß mehr beſtimmt werde durch die Form der anſchaulichen, oder durch die ihr ſelbſt, der reflektiven, unabänderlich anhängende Beſchaffenheit, ſo daß auch Das, was in der intuitiven Erkenntniß ſehr heterogen iſt, ſobald es in die reflektive eingegangen, nicht mehr zu unterſcheiden iſt, und umgekehrt manche Unterſchiede, die wir in der reflektiven Erkenntnißart wahrnehmen, auch aus dieſer ſelber entſprungen ſind und keineswegs auf ihnen entſprechende Verſchiedenheiten in der intuitiven Erkenntniß deuten. Als Reſultat dieſer Forſchung hätte ſich aber ergeben, daß die anſchauliche Erkenntniß bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe ſo viel Veränderung erleidet, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den thieriſchen Organismus, deſſen Formen und Miſchungen durch ihn ſelbſt beſtimmt werden und aus deren Zuſammenſetzung gar nicht mehr die Beſchaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen iſt; — oder (weil dieſes ein wenig zu viel geſagt iſt) wenigſtens hätte ſich ergeben, daß die Reflexion ſich zur anſchaulichen Erkenntniß keineswegs verhält, wie der Spiegel im Waſſer zu den abgeſpiegelten Gegenſtänden, ſondern kaum nur noch ſo, wie der Schatten dieſer Gegenſtände zu ihnen ſelbſt, welcher Schatten nur einige äußere Umriſſe wiedergiebt, aber auch das Mannigfaltigſte in dieſelbe Geſtalt vereinigt und das Verſchiedenſte durch den nämlichen Umriß darſtellt; ſo daß keineswegs

von ihm ausgehend ſich die Geſtalten der Dinge vollſtändig und ſicher konſtruiren ließen.

Die ganze reflektive Erkenntniß, oder die Vernunft, hat nur eine Hauptform, und dieſe iſt der abſtrakte Begriff: ſie iſt der Vernunft ſelbſt eigen und hat unmittelbar keinen nothwendigen Zuſammenhang mit der anſchaulichen Welt, welche daher auch ganz ohne jene für die Thiere daſteht, und auch eine ganz andere ſeyn könnte, dennoch aber jene Form der Reflexion ebenſo wohl zu ihr paſſen würde. Die Vereinigung der Begriffe zu Urtheilen hat aber gewiſſe beſtimmte und geſetzliche Formen, welche, durch Induktion gefunden, die Tafel der Urtheile ausmachen. Dieſe Formen ſind größtentheils abzuleiten aus der reflektiven Erkenntnißart ſelbſt, alſo unmittelbar aus der Vernunft, namentlich ſofern ſie durch die vier Denkgeſetze (von mir metalogiſche Wahrheiten genannt) und durch das dictum de omni et nullo entſtehen. Andere von dieſen Formen haben aber ihren Grund in der anſchauenden Erkenntnißart, alſo im Verſtande, geben aber deshalb keineswegs Anweiſung auf ebenſo viele beſondere Formen des Verſtandes; ſondern ſind ganz und gar aus der einzigen Funktion, die der Verſtand hat, nämlich der unmittelbaren Erkenntniß von Urſach und Wirkung, abzuleiten. Noch andere von jenen Formen endlich ſind entſtanden aus dem Zuſammentreffen und der Verbindung der reflektiven und der intuitiven Erkenntnißart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieſer in jene. Ich werde nunmehr die Momente des Urtheils einzeln durchgehen und den Urſprung eines jeden aus den beſagten Quellen nachweiſen; woraus von ſelbſt folgt, daß eine Deduktion von Kategorien aus ihnen wegfällt und die Annahme dieſer ebenſo grundlos iſt, als ihre Darſtellung verworren und ſich ſelbſt widerſtreitend befunden worden.

1) Die ſogenannte Quantität der Urtheile entſpringt aus dem Weſen der Begriffe als ſolcher, hat ihren Grund alſo lediglich in der Vernunft, und hat mit dem Verſtande und der anſchaulichen Erkenntniß gar keinen unmittelbaren Zuſammenhang. — Es iſt nämlich, wie im erſten Buche ausgeführt, den Begriffen als ſolchen weſentlich, daß ſie einen Umfang, eine Sphäre haben, und der weitere, unbeſtimmtere den engeren, beſtimmteren einſchließt, welcher letztere daher auch ausgeſchieden werden kann; und zwar kann dieſes entweder ſo geſchehen, daß man ihn nur

als unbestimmten Theil des weitern Begriffes überhaupt bezeichnet, oder auch so, daß man ihn bestimmt und völlig aussondert, mittelst Beilegung eines besondern Namens. Das Urtheil, welches die Vollziehung dieser Operation ist, heißt im ersten Fall ein besonderes, im zweiten ein allgemeines; z. B. ein und derselbe Theil der Sphäre des Begriffes Baum kann durch ein besonderes und durch ein allgemeines Urtheil isolirt werden, nämlich: „Einige Bäume tragen Galläpfel"; oder so: „Alle Eichen tragen Galläpfel". — Man sieht, daß die Verschiedenheit beider Operationen sehr gering ist, ja, daß die Möglichkeit derselben vom Wortreichthum der Sprache abhängt. Desungeachtet hat Kant erklärt, diese Verschiedenheit entschleiere zwei grundverschiedene Handlungen, Funktionen, Kategorien des reinen Verstandes, der eben durch dieselben a priori die Erfahrung bestimme.

Man kann endlich auch einen Begriff gebrauchen, um mittelst desselben zu einer bestimmten, einzelnen, anschaulichen Vorstellung, aus welcher, und zugleich aus vielen anderen, er selbst abgezogen ist, zu gelangen: welches durch das einzelne Urtheil geschieht. Ein solches Urtheil bezeichnet nur die Gränze der abstrakten Erkenntniß zur anschaulichen, zu welcher unmittelbar von ihm übergegangen wird: „Dieser Baum hier trägt Galläpfel." — Kant hat denn auch daraus eine besondere Kategorie gemacht.

Nach allem Vorhergehenden bedarf es hier weiter keiner Polemik.

2) Auf gleiche Weise liegt die Qualität der Urtheile ganz innerhalb des Gebietes der Vernunft, und ist nicht eine Abschattung irgend eines Gesetzes des die Anschauung möglich machenden Verstandes, d. h. giebt nicht Anweisung darauf. Die Natur der abstrakten Begriffe, welche eben das objektiv aufgefaßte Wesen der Vernunft selbst ist, bringt, wie ebenfalls im ersten Buche ausgeführt, die Möglichkeit mit sich, ihre Sphären zu vereinigen und zu trennen, und auf dieser Möglichkeit, als ihrer Voraussetzung, beruhen die allgemeinen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs, welchen, weil sie rein aus der Vernunft entspringen und nicht ferner zu erklären sind, metalogische Wahrheit von mir beigelegt ist. Sie bestimmen, daß das Vereinigte vereinigt, das Getrennte getrennt bleiben muß, also das Gesetzte nicht zugleich wieder aufgehoben werden kann, setzen also die

Möglichkeit des Verbindens und Trennens der Sphären, d. i. eben das Urtheilen, voraus. Dieſes aber liegt, der Form nach, einzig und allein in der Vernunft, und dieſe Form iſt nicht, ſo wie der Inhalt der Urtheile, aus der anſchaulichen Erkenntniß des Verſtandes mit hinübergenommen, in welcher daher auch kein Korrelat oder Analogon für ſie zu ſuchen iſt. Nachdem die Anſchauung durch den Verſtand und für den Verſtand entſtanden iſt, ſteht ſie vollendet da, keinem Zweifel noch Irrthum unterworfen, kennt demnach weder Bejahung noch Verneinung: denn ſie ſpricht ſich ſelbſt aus, und hat nicht, wie die abſtrakte Erkenntniß der Vernunft, ihren Werth und Gehalt in der bloßen Beziehung auf etwas außer ihr, nach dem Satz vom Grunde des Erkennens. Sie iſt daher lauter Realität, alle Negation iſt ihrem Weſen fremd: dieſe kann allein durch Reflexion hinzugedacht werden, bleibt aber eben deshalb immer auf dem Gebiete des abſtrakten Denkens.

Zu den bejahenden und verneinenden Urtheilen fügt Kant, eine Grille der alten Scholaſtiker benutzend, noch die unendlichen, einen ſpitzfindig erdachten Lückenbüßer, was nicht einmal einer Auseinanderſetzung bedarf, ein blindes Fenſter, wie er zu Gunſten ſeiner ſymmetriſchen Architektonik deren viele angebracht hat.

3) Unter den ſehr weiten Begriff der Relation hat Kant drei ganz verſchiedene Beſchaffenheiten der Urtheile zuſammengebracht, die wir daher, um ihren Urſprung zu erkennen, einzeln beleuchten müſſen.

a) Das hypothetiſche Urtheil überhaupt iſt der abſtrakte Ausdruck jener allgemeinſten Form aller unſerer Erkenntniſſe, des Satzes vom Grunde. Daß dieſer vier ganz verſchiedene Bedeutungen habe, und in jeder von dieſen aus einer andern Erkenntnißkraft urſtändet, wie auch eine andere Klaſſe von Vorſtellungen betrifft, habe ich ſchon 1813 in meiner Abhandlung über denſelben dargethan. Daraus ergiebt ſich hinlänglich, daß der Urſprung des hypothetiſchen Urtheils überhaupt, dieſer allgemeinen Denkform, nicht bloß, wie Kant will, der Verſtand und deſſen Kategorie der Kauſalität ſeyn könne; ſondern daß das Geſetz der Kauſalität, welches, meiner Darſtellung zufolge, die einzige Erkenntnißform des reinen Verſtandes iſt, nur eine der Geſtaltungen des alle reine oder aprioriſche Erkenntniß umfaſſen-

den Satzes vom Grunde ist, welcher hingegen in jeder seiner Bedeutungen diese hypothetische Form des Urtheils zum Ausdruck hat. — Wir sehen hier nun aber recht deutlich, wie Erkenntnisse, die ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung nach ganz verschieden sind, doch, wenn von der Vernunft in abstracto gedacht, in einer und derselben Form von Verbindung der Begriffe und Urtheile erscheinen und dann in dieser gar nicht mehr zu unterscheiden sind, sondern man, um sie zu unterscheiden, auf die anschauliche Erkenntniß zurückgehen muß, die abstrakte ganz verlassend. Daher war der von Kant eingeschlagene Weg, vom Standpunkt der abstrakten Erkenntniß aus, die Elemente und das innerste Getriebe auch der intuitiven Erkenntniß zu finden, durchaus verkehrt. Uebrigens ist gewissermaaßen meine ganze einleitende Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde" nur als eine gründliche Erörterung der Bedeutung der hypothetischen Urtheilsform anzusehen; daher ich hier nicht weiter dabei verweile.

b) Die Form des kategorischen Urtheils ist nichts Anderes, als die Form des Urtheils überhaupt im eigentlichsten Sinn. Denn, streng genommen, heißt Urtheilen nur die Verbindung, oder die Unvereinbarkeit der Sphären der Begriffe denken: daher sind die hypothetische und die disjunktive Verbindung eigentlich keine besondere Formen des Urtheils: denn sie werden nur auf schon fertige Urtheile angewandt, in denen die Verbindung der Begriffe unverändert die kategorische bleibt; sie aber verknüpfen wieder diese Urtheile, indem die hypothetische Form deren Abhängigkeit von einander, die disjunktive deren Unvereinbarkeit ausdrückt. Bloße Begriffe aber haben nur eine Art von Verhältnissen zu einander, nämlich die, welche im kategorischen Urtheil ausgedrückt werden. Die nähere Bestimmung, oder die Unterarten dieses Verhältnisses sind das Ineinandergreifen und das völlige Getrenntseyn der Begriffssphären, d. i. also die Bejahung und Verneinung; woraus Kant besondere Kategorien, unter einem ganz andern Titel gemacht hat, dem der Qualität. Das Ineinandergreifen und Getrenntseyn hat wieder Unterarten, nämlich je nachdem die Sphären ganz, oder nur zum Theil ineinandergreifen, welche Bestimmung die Quantität der Urtheile ausmacht; woraus Kant wieder einen ganz besondern Kategorientitel gemacht hat. So trennte er das ganz nahe Verwandte, ja

Identiſche, die leicht überſehbaren Modifikationen der einzig möglichen Verhältniſſe von bloßen Begriffen zu einander, und vereinigte dagegen das ſehr Verſchiedene unter dieſem Titel der Relation.

Kategoriſche Urtheile haben zum metalogiſchen Princip die Denkgeſetze der Identität und des Widerſpruchs. Aber der Grund zur Verknüpfung von Begriffsſphären, welcher dem Urtheil, das eben nur dieſe Verknüpfung iſt, die Wahrheit verleiht, kann ſehr verſchiedener Art ſeyn, und dieſer zufolge iſt dann die Wahrheit des Urtheils entweder logiſch, oder empiriſch, oder metaphyſiſch, oder metalogiſch, wie ſolches in der einleitenden Abhandlung, §. 30—33, ausgeführt iſt und hier nicht wiederholt zu werden braucht. Es ergiebt ſich aber daraus, wie ſehr verſchieden die unmittelbaren Erkenntniſſe ſeyn können, welche alle in abstracto ſich durch die Verbindung der Sphären zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat darſtellen, und daß man keineswegs eine einzige Funktion des Verſtandes, als ihr entſprechend und ſie hervorbringend, aufſtellen kann. Z. B. die Urtheile: „das Waſſer kocht; der Sinus mißt den Winkel; der Wille beſchließt; Beſchäftigung zerſtreut; die Unterſcheidung iſt ſchwierig"; drücken durch die ſelbe logiſche Form die verſchiedenartigſten Verhältniſſe aus: woraus wir abermals die Beſtätigung erhalten, wie verkehrt das Beginnen ſei, um die unmittelbare, intuitive Erkenntniß zu analyſiren, ſich auf den Standpunkt der abſtrakten zu ſtellen. — Aus einer eigentlichen Verſtandeserkenntniß, in meinem Sinn, entſpringt übrigens das kategoriſche Urtheil nur da, wo eine Kauſalität durch daſſelbe ausgedrückt wird; dies iſt aber der Fall auch bei allen Urtheilen, die eine phyſiſche Qualität bezeichnen. Denn, wenn ich ſage: „dieſer Körper iſt ſchwer, hart, flüſſig, grün, ſauer, alkaliſch, organiſch u. ſ. w."; ſo bezeichnet dies immer ſein Wirken, alſo eine Erkenntniß, die nur durch den reinen Verſtand möglich iſt. Nachdem nun dieſe, eben wie viele von ihr ganz verſchiedene (z. B. die Unterordnung höchſt abſtrakter Begriffe), in abstracto durch Subjekt und Prädikat ausgedrückt worden, hat man dieſe bloßen Begriffsverhältniſſe wieder auf die anſchauliche Erkenntniß zurück übertragen, und gemeint, das Subjekt und Prädikat des Urtheils müſſe in der Anſchauung ein eigenes, beſonderes Korrelat haben, Subſtanz und Accidenz. Aber ich werde weiter unten deutlich machen, daß der Begriff

Substanz keinen andern wahren Inhalt hat, als den des Begriffs Materie. Accidenzen aber sind ganz gleichbedeutend mit Wirkungsarten, so daß die vermeinte Erkenntniß von Substanz und Accidenz noch immer die des reinen Verstandes von Ursach und Wirkung ist. Wie aber eigentlich die Vorstellung der Materie entsteht, ist theils in unserem ersten Buch, §. 4, und noch faßlicher in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", am Schluß des §. 21, S. 77 (3. Aufl. S. 82), erörtert; theils werden wir es noch näher sehen, bei der Untersuchung des Grundsatzes, daß die Substanz beharrt.

c) Die disjunktiven Urtheile entspringen aus dem Denkgesetz des ausgeschlossenen Dritten, welches eine metalogische Wahrheit ist: sie sind daher ganz das Eigenthum der reinen Vernunft, und haben nicht im Verstande ihren Ursprung. Die Ableitung der Kategorie der Gemeinschaft oder Wechselwirkung aus ihnen ist nun aber ein recht grelles Beispiel von den Gewaltthätigkeiten, welche sich Kant bisweilen gegen die Wahrheit erlaubt, bloß um seine Lust an architektonischer Symmetrie zu befriedigen. Das Unstatthafte jener Ableitung ist schon öfter mit Recht gerügt und aus mehreren Gründen dargethan worden, besonders von G. E. Schulze in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie" und von Berg in seiner „Epikritik der Philosophie". — Welche wirkliche Analogie ist wohl zwischen der offengelassenen Bestimmung eines Begriffs durch einander ausschließende Prädikate, und dem Gedanken der Wechselwirkung? Beide sind sich sogar ganz entgegengesetzt, da im disjunktiven Urtheil das wirkliche Setzen des einen der beiden Eintheilungsglieder zugleich ein nothwendiges Aufheben des andern ist; hingegen wenn man sich zwei Dinge im Verhältniß der Wechselwirkung denkt, das Setzen des einen eben ein nothwendiges Setzen auch des andern ist, und vice versa. Daher ist unstreitig das wirkliche logische Analogon der Wechselwirkung der circulus vitiosus, als in welchem, eben wie angeblich bei der Wechselwirkung, das Begründete auch wieder der Grund ist, und umgekehrt. Und ebenso wie die Logik den circulus vitiosus verwirft, ist auch aus der Metaphysik der Begriff der Wechselwirkung zu verbannen. Denn ich bin ganz ernstlich gesonnen jetzt darzuthun, daß es gar keine Wechselwirkung im eigentlichen Sinne giebt, und dieser Begriff, so höchst

beliebt auch, eben wegen der Unbeſtimmtheit des Gedankens, ſein Gebrauch iſt, doch näher betrachtet, ſich als leer, falſch und nichtig zeigt. Zuvörderſt beſinne man ſich, was überhaupt Kauſalität ſei, und ſehe zur Beihülfe meine Darſtellung davon in der einleitenden Abhandlung, §. 20, wie auch in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens, Kap. 3, S. 27 fg., endlich im vierten Kapitel unſers zweiten Bandes nach. Kauſalität iſt das Geſetz, nach welchem die eintretenden Zuſtände der Materie ſich ihre Stelle in der Zeit beſtimmen. Bloß von Zuſtänden, ja eigentlich bloß von Veränderungen iſt bei der Kauſalität die Rede, und weder von der Materie als ſolcher, noch vom Beharren ohne Veränderung. Die Materie als ſolche ſteht nicht unter dem Geſetz der Kauſalität; da ſie weder wird, noch vergeht: alſo auch nicht das ganze Ding, wie man gemeinhin ſpricht; ſondern allein die Zuſtände der Materie. Ferner hat das Geſetz der Kauſalität es nicht mit dem Beharren zu thun: denn wo ſich nichts verändert, iſt kein Wirken und keine Kauſalität, ſondern ein bleibender ruhender Zuſtand. Wird nun ein ſolcher verändert, ſo iſt entweder der neu entſtandene wieder beharrlich, oder er iſt es nicht, ſondern führt ſogleich einen dritten Zuſtand herbei, und die Nothwendigkeit, mit der dies geſchieht, iſt eben das Geſetz der Kauſalität, welches eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde iſt und daher nicht weiter zu erklären; weil eben der Satz vom Grunde das Princip aller Erklärung und aller Nothwendigkeit iſt. Hieraus iſt klar, daß das Urſach- und Wirkungſeyn in genauer Verbindung und nothwendiger Beziehung auf die Zeitfolge ſteht. Nur ſofern der Zuſtand A in der Zeit dem Zuſtande B vorhergeht, ihre Succeſſion aber eine nothwendige und keine zufällige, d. h. kein bloßes Folgen, ſondern ein Erfolgen iſt; — nur inſofern iſt der Zuſtand A Urſache und der Zuſtand B Wirkung. Der Begriff Wechſelwirkung enthält aber Dies, daß beide Urſache und beide Wirkung von einander ſind: dies heißt aber eben ſoviel, als daß jeder von beiden der frühere und aber auch der ſpätere iſt: alſo ein Ungedanke. Denn daß beide Zuſtände zugleich ſeien, und zwar nothwendig zugleich, läßt ſich nicht annehmen: weil ſie als nothwendig zuſammengehörend und zugleich ſeiend, nur einen Zuſtand ausmachen, zu deſſen Beharren zwar die bleibende An-

weſenheit aller ſeiner Beſtimmungen erfordert wird, wo denn aber gar nicht mehr von Veränderung und Kauſalität, ſondern von Dauer und Ruhe die Rede iſt und weiter nichts geſagt wird, als daß wenn eine Beſtimmung des ganzen Zuſtandes geändert wird, der hiedurch entſtandene neue Zuſtand nicht von Beſtand ſeyn kann, ſondern Urſache der Aenderung auch aller übrigen Beſtimmungen des erſten Zuſtandes wird, wodurch eben wieder ein neuer, dritter Zuſtand eintritt; welches alles nur gemäß dem einfachen Geſetz der Kauſalität geſchieht und nicht ein neues, das der Wechſelwirkung, begründet.

Auch behaupte ich ſchlechthin, daß der Begriff Wechſelwirkung durch kein einziges Beiſpiel zu belegen iſt. Alles was man dafür ausgeben möchte, iſt entweder ein ruhender Zuſtand, auf den der Begriff der Kauſalität, welcher nur bei Veränderungen Bedeutung hat, gar keine Anwendung findet, oder es iſt eine abwechſelnde Succeſſion gleichnamiger, ſich bedingender Zuſtände, zu deren Erklärung die einfache Kauſalität vollkommen ausreicht. Ein Beiſpiel der erſtern Art giebt die durch gleiche Gewichte in Ruhe gebrachte Waagſchale: hier iſt gar kein Wirken, denn hier iſt keine Veränderung: es iſt ruhender Zuſtand: die Schwere ſtrebt, gleichmäßig vertheilt, wie in jedem im Schwerpunkt unterſtützten Körper, kann aber ihre Kraft durch keine Wirkung äußern. Daß die Wegnahme des einen Gewichtes einen zweiten Zuſtand giebt, der ſogleich Urſache des dritten, des Sinkens der andern Schale, wird, geſchieht nach dem einfachen Geſetz der Urſache und Wirkung und bedarf keiner beſondern Kategorie des Verſtandes, auch nicht einmal einer beſondern Benennung. Ein Beiſpiel der andern Art iſt das Fortbrennen eines Feuers. Die Verbindung des Oxygens mit dem brennbaren Körper iſt Urſache der Wärme, und dieſe iſt wieder Urſache des erneuerten Eintritts jener chemiſchen Verbindung. Aber dieſes iſt nichts Anderes, als eine Kette von Urſachen und Wirkungen, deren Glieder jedoch abwechſelnd gleichnamig ſind: das Brennen A bewirkt freie Wärme B, dieſe ein neues Brennen C (d. h. eine neue Wirkung, die mit der Urſache A gleichnamig, nicht aber individuell dieſelbe iſt), dies eine neue Wärme D (welche mit der Wirkung B nicht real identiſch, ſondern nur dem Begriffe nach die ſelbe, d. h. mit ihr gleichnamig iſt) und ſo

immer fort. Ein artiges Beiſpiel Deſſen, was man im gemeinen Leben Wechſelwirkung nennt, liefert eine von Humboldt (Anſichten der Natur, zweite Auflage, Bd. 2, S. 79) gegebene Theorie der Wüſten. Nämlich in Sandwüſten regnet es nicht, wohl aber auf den ſie begrenzenden waldigen Bergen. Nicht die Anziehung der Berge auf die Wolken iſt Urſache; ſondern die von der Sandebene aufſteigende Säule erhitzter Luft hindert die Dunſtbläschen ſich zu zerſetzen und treibt die Wolken in die Höhe. Auf dem Gebirge iſt der ſenkrecht ſteigende Luftſtrom ſchwächer, die Wolken ſenken ſich und der Niederſchlag erfolgt in der kühlern Luft. So ſtehen Mangel an Regen und Pflanzenloſigkeit der Wüſte in Wechſelwirkung: es regnet nicht, weil die erhitzte Sandfläche mehr Wärme ausſtrahlt; die Wüſte wird nicht zur Steppe oder Grasflur, weil es nicht regnet. Aber offenbar haben wir hier wieder nur, wie im obigen Beiſpiel, eine Succeſſion gleichnamiger Urſachen und Wirkungen, und durchaus nichts von der einfachen Kauſalität weſentlich Verſchiedenes. Eben ſo verhält es ſich mit dem Schwingen des Pendels, ja, auch mit der Selbſterhaltung des organiſchen Körpers, bei welcher ebenfalls jeder Zuſtand einen neuen herbeiführt, der mit dem, von welchem er ſelbſt bewirkt wurde, der Art nach derſelbe, individuell aber ein neuer iſt: nur iſt hier die Sache komplicirter, indem die Kette nicht mehr aus Gliedern von zwei, ſondern aus Gliedern von vielen Arten beſteht, ſo daß ein gleichnamiges Glied, erſt nachdem mehrere andere dazwiſchengetreten, wiederkehrt. Aber immer ſehen wir nur eine Anwendung des einzigen und einfachen Geſetzes der Kauſalität vor uns, welches der Folge der Zuſtände die Regel giebt, nicht aber irgend etwas, das durch eine neue und beſondere Funktion des Verſtandes gefaßt werden müßte.

Oder wollte man etwan gar als Beleg des Begriffs der Wechſelwirkung anführen, daß Wirkung und Gegenwirkung ſich gleich ſind? Dies liegt aber eben in Dem, was ich ſo ſehr urgire und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde ausführlich dargethan habe, daß die Urſache und die Wirkung nicht zwei Körper, ſondern zwei ſich ſuccedirende Zuſtände von Körpern ſind, folglich jeder der beiden Zuſtände auch alle betheiligten Körper implicirt, die Wirkung alſo, d. i. der neu eintretende Zuſtand, z. B. beim Stoß, ſich auf beide Körper in gleichem Ver-

hältniß erſtreckt: ſo ſehr daher der geſtoßene Körper verändert wird, eben ſo ſehr wird es der ſtoßende (jeder im Verhältniß ſeiner Maſſe und Geſchwindigkeit). Beliebt es, dieſes Wechſelwirkung zu nennen; ſo iſt eben durchaus jede Wirkung Wechſelwirkung, und es tritt deswegen kein neuer Begriff und noch weniger eine neue Funktion des Verſtandes dafür ein, ſondern wir haben nur ein überflüſſiges Synonym der Kauſalität. Dieſe Anſicht aber ſpricht Kant unbedachtſamer Weiſe geradezu aus, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft", wo der Beweis des vierten Lehrſatzes der Mechanik anhebt: „alle äußere Wirkung in der Welt iſt Wechſelwirkung". Wie ſollen dann für einfache Kauſalität und für Wechſelwirkung verſchiedene Funktionen a priori im Verſtande liegen, ja, ſogar die reale Succeſſion der Dinge nur mittelſt der erſtern, und das Zugleichſeyn derſelben nur mittelſt der letzteren möglich und erkennbar ſeyn? Danach wäre, wenn alle Wirkung Wechſelwirkung iſt, auch Succeſſion und Simultaneität das Selbe, mithin Alles in der Welt zugleich. — Gäbe es wahre Wechſelwirkung, dann wäre auch das perpetuum mobile möglich und ſogar a priori gewiß: vielmehr aber liegt der Behauptung, daß es unmöglich ſei, die Ueberzeugung a priori zum Grunde, daß es keine wahre Wechſelwirkung und keine Verſtandesform für eine ſolche giebt.

Auch Ariſtoteles leugnet die Wechſelwirkung im eigentlichen Sinn: denn er bemerkt, daß zwar zwei Dinge wechſelſeitig Urſache von einander ſeyn können, aber nur ſo, daß man es von jedem in einem andern Sinne verſteht, z. B. das eine auf das andere als Motiv, dieſes auf jenes aber als Urſache ſeiner Bewegung wirkt. Nämlich wir finden an zwei Stellen die ſelben Worte: Physic., Lib. II, c. 3, und Metaph., Lib. V, c. 2. Εστι δε τινα και αλληλων αιτια· οιον το πονειν αιτιον της ευεξιας, και αὑτη του πονειν· αλλ' ου τον αυτον τροπον, αλλα το μεν ὡς τελος, το δε ὡς αρχη κινησεως. (Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.) Nähme er noch außerdem eine eigentliche Wechſelwirkung an, ſo würde er ſie hier aufführen, da er an beiden Stellen beſchäftigt iſt, ſämmtliche mögliche Arten von Ur-

ſachen aufzuzählen. In den Analyt. post., Lib. II, c. 11, ſpricht er von einem Kreislauf der Urſachen und Wirkungen, aber nicht von einer Wechſelwirkung.

4) Die Kategorien der Modalität haben vor allen übrigen den Vorzug, daß Das, was durch jede derſelben ausgedrückt wird, der Urtheilsform, von der es abgeleitet iſt, doch wirklich entſpricht; was bei den anderen Kategorien faſt gar nicht der Fall iſt, indem ſie meiſtens mit dem willkürlichſten Zwange aus den Urtheilsformen herausdeducirt ſind.

Daß alſo die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen es ſind, welche die problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Form des Urtheils veranlaſſen, iſt vollkommen wahr. Daß aber jene Begriffe beſondere, urſprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnißformen des Verſtandes wären, iſt nicht wahr. Vielmehr ſtammen ſie aus der einzigen urſprünglichen und daher a priori uns bewußten Form alles Erkennens her, aus dem Satze vom Grunde, und zwar unmittelbar aus dieſem die Erkenntniß der Nothwendigkeit; hingegen erſt indem auf dieſe die Reflexion angewandt wird, entſtehen die Begriffe von Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit. Alle dieſe urſtänden daher keineswegs aus einer Geiſteskraft, dem Verſtande, ſondern entſtehen durch den Konflikt des abſtrakten Erkennens mit dem intuitiven, wie man ſogleich ſehen wird.

Ich behaupte, daß Nothwendigſeyn und Folge aus einem gegebenen Grunde ſeyn, durchaus Wechſelbegriffe und völlig identiſch ſind. Als nothwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als ſofern wir es als Folge eines gegegebenen Grundes anſehen: und weiter als dieſe Abhängigkeit, dieſes Geſetztſeyn durch ein Anderes und dieſes unausbleibliche Folgen aus ihm, enthält der Begriff der Nothwendigkeit ſchlechthin nichts. Er entſteht und beſteht alſo einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher giebt es, gemäß den verſchiedenen Geſtaltungen dieſes Satzes, ein phyſiſch Nothwendiges (der Wirkung aus der Urſache), ein logiſch (durch den Erkenntnißgrund, in analytiſchen Urtheilen, Schlüſſen u. ſ. w.), ein mathematiſch (nach dem Seynsgrunde in Raum und Zeit), und endlich ein praktiſch Nothwendiges, womit wir nicht etwan das Beſtimmtſeyn durch einen angeblichen kategoriſchen Imperativ,

ſondern die, bei gegebenem empiriſchen Charakter, nach vorliegenden Motiven nothwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen. — Alles Nothwendige iſt es aber nur relativ, nämlich unter der Vorausſetzung des Grundes, aus dem es folgt: daher iſt abſolute Nothwendigkeit ein Widerſpruch. — Im Uebrigen verweiſe ich auf §. 49 der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

Das kontradiktoriſche Gegentheil, d. h. die Verneinung der Nothwendigkeit iſt die Zufälligkeit. Der Inhalt dieſes Begriffs iſt daher negativ, nämlich weiter nichts als dieſes: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Folglich iſt auch das Zufällige immer nur relativ: nämlich in Beziehung auf etwas, das nicht ſein Grund iſt, iſt es ein ſolches. Jedes Objekt, von welcher Art es auch ſei, z. B. jede Begebenheit in der wirklichen Welt, iſt allemal nothwendig und zufällig zugleich: nothwendig in Beziehung auf das Eine, das ihre Urſache iſt; zufällig in Beziehung auf alles Uebrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem Uebrigen iſt ein bloßes Zuſammentreffen, ohne nothwendige Verbindung: daher auch die Wörter Zufall, συμπτωμα, contingens. So wenig daher, wie ein abſolut Nothwendiges, iſt ein abſolut Zufälliges denkbar. Denn dieſes Letztere wäre eben ein Objekt, welches zu keinem andern im Verhältniß der Folge zum Grunde ſtände. Die Unvorſtellbarkeit eines ſolchen iſt aber gerade der negativ ausgedrückte Inhalt des Satzes vom Grunde, welcher alſo erſt umgeſtoßen werden müßte, um ein abſolut Zufälliges zu denken: dieſes ſelbſt hätte aber alsdann auch alle Bedeutung verloren, da der Begriff des Zufälligen ſolche nur in Beziehung auf jenen Satz hat, und bedeutet, daß zwei Objekte nicht im Verhältniß von Grund und Folge zu einander ſtehen.

In der Natur, ſofern ſie anſchauliche Vorſtellung iſt, iſt Alles was geſchieht nothwendig: denn es geht aus ſeiner Urſache hervor. Betrachten wir aber dieſes Einzelne in Beziehung auf das Uebrige, welches nicht ſeine Urſache iſt; ſo erkennen wir es als zufällig: dies iſt aber ſchon eine abſtrakte Reflexion. Abſtrahiren wir nun ferner, bei einem Objekt der Natur, ganz von ſeinem Kauſalverhältniß zu dem Uebrigen, alſo von ſeiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit; ſo befaßt dieſe Art von Erkenntniß der Begriff des Wirklichen, bei welchem man nur die Wir-

kung betrachtet, ohne sich nach der Ursache umzusehen, in Beziehung auf welche man sie sonst nothwendig, in Beziehung auf alles Uebrige zufällig nennen müßte. Dieses Alles beruht zuletzt darauf, daß die Modalität des Urtheils nicht sowohl die objektive Beschaffenheit der Dinge, als das Verhältniß unserer Erkenntniß zu derselben bezeichnet. Da aber in der Natur Jedes aus einer Ursache hervorgeht; so ist jedes Wirkliche auch nothwendig: aber wieder auch nur sofern es zu dieser Zeit, an diesem Ort ist: denn allein darauf erstreckt sich die Bestimmung durch das Gesetz der Kausalität. Verlassen wir aber die anschauliche Natur und gehen über zum abstrakten Denken; so können wir, in der Reflexion, alle Naturgesetze, die uns theils a priori, theils erst a posteriori bekannt sind, uns vorstellen, und diese abstrakte Vorstellung enthält Alles, was in der Natur zu irgend einer Zeit, an irgend einem Ort ist, aber mit Abstraktion von jedem bestimmten Ort und Zeit: und damit eben, durch solche Reflexion, sind wir ins weite Reich der Möglichkeit getreten. Was aber sogar auch hier keine Stelle findet, ist das Unmögliche. Es ist offenbar, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit nur für die Reflexion, für die abstrakte Erkenntniß der Vernunft, nicht für die anschauliche Erkenntniß dasind; obgleich die reinen Formen dieser es sind, welche der Vernunft die Bestimmung des Möglichen und Unmöglichen an die Hand geben. Je nachdem die Naturgesetze, von denen wir beim Denken des Möglichen und Unmöglichen ausgehen, a priori oder a posteriori erkannt sind, ist die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eine metaphysische, oder nur physische.

Aus dieser Darstellung, die keines Beweises bedarf, weil sie sich unmittelbar auf die Erkenntniß des Satzes vom Grunde und auf die Entwickelung der Begriffe des Nothwendigen, Wirklichen und Möglichen stützt, geht genugsam hervor, wie ganz grundlos Kants Annahme dreier besonderer Funktionen des Verstandes für jene drei Begriffe ist, und daß er hier abermals durch kein Bedenken sich hat stören lassen in der Durchführung seiner architektonischen Symmetrie.

Hiezu kommt nun aber noch der sehr große Fehler, daß er, freilich nach dem Vorgang der frühern Philosophie, die Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen mit einander verwechselt hat.

Jene frühere Philoſophie nämlich hat die Abſtraktion zu folgendem Mißbrauch benutzt. Es war offenbar, daß Das, deſſen Grund geſetzt iſt, unausbleiblich folgt, d. h. nicht nichtſeyn kann, alſo nothwendig iſt. An dieſe letztere Beſtimmung aber hielt man ſich ganz allein und ſagte: nothwendig iſt, was nicht anders ſeyn kann, oder deſſen Gegentheil unmöglich. Man ließ aber den Grund und die Wurzel ſolcher Nothwendigkeit aus der Acht, überſah die daraus ſich ergebende Relativität aller Nothwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbare Fiktion von einem absolut Nothwendigen, d. h. von einem Etwas, deſſen Daſeyn ſo unausbleiblich wäre, wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhienge; welcher Beiſatz eben eine abſurde Petition iſt, weil ſie dem Satz vom Grunde widerſtreitet. Von dieſer Fiktion nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade Alles was durch einen Grund geſetzt iſt, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative ſeiner Nothwendigkeit ſah und dieſe verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff ſich widerſprechenden absoluten Nothwendigkeit*). Dieſe grundverkehrte Beſtimmung des Zufälligen behält nun auch Kant bei und giebt ſie als Erklärung: „Kritik der reinen Vernunft", V, S. 289—291; 243. V, 301; 419. V, 447, 486, 488. Er geräth dabei ſogar in den augenfälligſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt, indem er S. 301 ſagt: „Alles Zufällige hat eine Urſache", und hinzufügt: „Zufällig iſt, deſſen Nichtſeyn möglich." Was aber eine Urſache hat, deſſen

*) Man ſehe Chriſtian Wolf's „Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele", §. 577—579. — Sonderbar iſt es, daß er nur das nach dem Satz vom Grunde des Werdens Nothwendige, d. h. aus Urſachen Geſchehende, für zufällig erklärt, hingegen das nach den übrigen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde Nothwendige, auch dafür anerkennt, z. B. was aus der essentia (Definition) folgt, alſo die analytiſchen Urtheile, ferner auch die mathematiſchen Wahrheiten. Als Grund hievon giebt er an, daß nur das Geſetz der Kauſalität endloſe Reihen gebe, die anderen Arten von Gründen aber endliche. Dies iſt jedoch bei den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde im reinen Raum und Zeit gar nicht der Fall, ſondern gilt nur vom logiſchen Erkenntnißgrund: für einen ſolchen hielt er aber auch die mathematiſche Nothwendigkeit. — Vergleiche: Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 50.

Nichtſeyn iſt durchaus unmöglich: alſo iſt es nothwendig. — Uebrigens iſt der Urſprung dieſer ganzen falſchen Erklärung des Nothwendigen und Zufälligen ſchon bei Ariſtoteles zu finden und zwar „De generatione et corruptione", Lib. II, c. 9 et 11, wo nämlich das Nothwendige erklärt wird als Das, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt: ihm ſteht gegenüber Das, deſſen Seyn unmöglich iſt; und zwiſchen dieſen Beiden liegt nun Das, was ſeyn und auch nichtſeyn kann, — alſo das Entſtehende und Vergehende, und dieſes wäre denn das Zufällige. Nach dem oben Geſagten iſt es klar, daß dieſe Erklärung, wie ſo viele des Ariſtoteles, entſtanden iſt aus dem Stehenbleiben bei abſtrakten Begriffen, ohne auf das Konkrete und Anſchauliche zurückzugehen, in welchem doch die Quelle aller abſtrakten Begriffe liegt, durch welches ſie daher ſtets kontrolirt werden müſſen. „Etwas, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt" — läßt ſich allenfalls in abstracto denken: aber gehen wir damit zum Konkreten, Realen, Anſchaulichen, ſo finden wir nichts, den Gedanken, auch nur als ein Mögliches, zu belegen, — als eben nur die beſagte Folge eines gegebenen Grundes, deren Nothwendigkeit jedoch eine relative und bedingte iſt.

Ich füge bei dieſer Gelegenheit noch einige Bemerkungen über jene Begriffe der Modalität hinzu. — Da alle Nothwendigkeit auf dem Satze vom Grunde beruht, und eben deshalb relativ iſt; ſo ſind alle apodiktiſchen Urtheile urſprünglich und ihrer letzten Bedeutung nach hypothetiſch. Sie werden kategoriſch nur durch den Zutritt einer aſſertoriſchen Minor, alſo im Schlußſatz. Iſt dieſe Minor noch unentſchieden, und wird dieſe Unentſchiedenheit ausgedrückt; ſo giebt dieſes das problematiſche Urtheil.

Was im Allgemeinen (als Regel) apodiktiſch iſt (ein Naturgeſetz), iſt in Bezug auf einen einzelnen Fall immer nur problematiſch, weil erſt die Bedingung wirklich eintreten muß, die den Fall unter die Regel ſetzt. Und umgekehrt, was im Einzelnen als ſolches nothwendig (apodiktiſch) iſt (jede einzelne Veränderung, nothwendig durch die Urſache), iſt überhaupt und allgemein ausgeſprochen wieder nur problematiſch; weil die eingetretene Urſache nur den einzelnen Fall traf, und das apodiktiſche, immer hypothetiſche Urtheil ſtets nur allgemeine Geſetze ausſagt, nicht unmittelbar einzelne Fälle. — Dieſes Alles hat ſeinen Grund

darin, daß die Möglichkeit nur im Gebiet der Reflexion und für die Vernunft da iſt, das Wirkliche im Gebiet der Anſchauung und für den Verſtand; das Nothwendige für beide. Sogar iſt eigentlich der Unterſchied zwiſchen nothwendig, wirklich und möglich nur in abstracto und dem Begriffe nach vorhanden; in der realen Welt hingegen fallen alle Drei in Eins zuſammen. Denn Alles, was geſchieht, geſchieht nothwendig; weil es aus Urſachen geſchieht, dieſe aber ſelbſt wieder Urſachen haben; ſo daß ſämmtliche Hergänge der Welt, große wie kleine, eine ſtrenge Verkettung des nothwendig Eintretenden ſind. Demgemäß iſt alles Wirkliche zugleich ein Nothwendiges, und in der Realität zwiſchen Wirklichkeit und Nothwendigkeit kein Unterſchied; und eben ſo keiner zwiſchen Wirklichkeit und Möglichkeit: denn was nicht geſchehen, d. h. nicht wirklich geworden iſt, war auch nicht möglich; weil die Urſachen, ohne welche es nimmermehr eintreten konnte, ſelbſt nicht eingetreten ſind, noch eintreten konnten, in der großen Verkettung der Urſachen: es war alſo ein Unmögliches. Jeder Vorgang iſt demnach entweder nothwendig, oder unmöglich. Dieſes Alles gilt bloß von der empiriſch realen Welt, d. h. dem Komplex der einzelnen Dinge, alſo vom ganz Einzelnen als ſolchem. Betrachten wir hingegen, mittelſt der Vernunft, die Dinge im Allgemeinen, ſie in abstracto auffaſſend; ſo treten Nothwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit wieder auseinander: wir erkennen dann alles den unſerem Intellekt angehörenden Geſetzen a priori Gemäße als überhaupt möglich; das den empiriſchen Naturgeſetzen Entſprechende als in dieſer Welt möglich, auch wenn es nie wirklich geworden, unterſcheiden alſo deutlich das Mögliche vom Wirklichen. Das Wirkliche iſt an ſich ſelbſt zwar ſtets auch ein Nothwendiges, wird aber als ſolches nur von Dem aufgefaßt, der ſeine Urſache kennt: abgeſehen von dieſer iſt und heißt es zufällig. Dieſe Betrachtung giebt uns auch den Schlüſſel zu jener contentio περι δυνατων zwiſchen dem Megariker Diodoros und Chryſippos dem Stoiker, welche Cicero vorträgt im Buche de fato. Diodoros ſagt: „Nur was wirklich wird, iſt möglich geweſen: und alles Wirkliche iſt auch nothwendig.“ — Chryſippos dagegen: „Es iſt Vieles möglich, das nie wirklich wird: denn nur das Nothwendige wird möglich.“ — Wir können uns dies ſo erläutern. Die Wirklichkeit iſt die Konkluſion

eines Schluſſes, zu dem die Möglichkeit die Prämiſſen giebt. Doch iſt hiezu nicht allein die Major, ſondern auch die Minor erfordert: erſt Beide geben die volle Möglichkeit. Die Major nämlich giebt eine bloß theoretiſche, allgemeine Möglichkeit in abstracto: dieſe macht an ſich aber noch gar nichts möglich, d. h. fähig wirklich zu werden. Dazu gehört noch die Minor, als welche die Möglichkeit für den einzelnen Fall giebt, indem ſie ihn unter die Regel bringt. Dieſer wird eben dadurch ſofort zur Wirklichkeit. Z. B.:

Maj. Alle Häuſer (folglich auch mein Haus) können abbrennen.

Min. Mein Haus geräth in Brand.

Konkl. Mein Haus brennt ab.

Denn jeder allgemeine Satz, alſo jede Major, beſtimmt, in Hinſicht auf die Wirklichkeit, die Dinge ſtets nur unter einer Vorausſetzung, mithin hypothetiſch: z. B. das Abbrennenkönnen hat zur Vorausſetzung das Inbrandgerathen. Dieſe Vorausſetzung wird in der Minor beigebracht. Allemal ladet die Major die Kanone: allein erſt wenn die Minor die Lunte hinzubringt, erfolgt der Schuß, die Konkluſio. Das gilt durchweg vom Verhältniß der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Da nun die Konkluſio, welche die Ausſage der Wirklichkeit iſt, ſtets *nothwendig* erfolgt; ſo geht hieraus hervor, daß Alles, was wirklich iſt, auch nothwendig iſt; welches auch daraus einzuſehen, daß Nothwendigſeyn nur heißt, Folge eines gegebenen Grundes ſeyn: dieſer iſt beim Wirklichen eine Urſache: alſo iſt alles Wirkliche nothwendig. Demnach ſehen wir hier die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zuſammenfallen und nicht bloß den letzteren den erſteren vorausſetzen, ſondern auch umgekehrt. Was ſie auseinanderhält, iſt die Beſchränkung unſeres Intellekts durch die Form der Zeit: denn die Zeit iſt das Vermittelnde zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit der einzelnen Begebenheit läßt ſich durch die Erkenntniß ihrer ſämmtlichen Urſachen vollkommen einſehen: aber das Zuſammentreffen dieſer ſämmtlichen, verſchiedenen und von einander unabhängigen Urſachen erſcheint für uns *zufällig*, ja die Unabhängigkeit derſelben von einander iſt eben der Begriff der Zufälligkeit. Da aber doch jede von ihnen die nothwendige Folge *ihrer* Urſache war, deren

Kette anfangslos ist; so zeigt sich, daß die Zufälligkeit eine bloß subjektive Erscheinung ist, entstehend aus der Begränzung des Horizonts unseres Verstandes, und so subjektiv, wie der optische Horizont, in welchem der Himmel die Erde berührt.

Da Nothwendigkeit einerlei ist mit Folge aus gegebenem Grunde, so muß sie auch bei jeder Gestaltung des Satzes vom Grunde als eine besondere erscheinen und auch ihren Gegensatz haben an der Möglichkeit und Unmöglichkeit, welcher immer erst durch Anwendung der abstrakten Betrachtung der Vernunft auf den Gegenstand entsteht. Daher stehen den oben erwähnten vier Arten von Nothwendigkeiten eben so viele Arten von Unmöglichkeiten gegenüber: also physische, logische, mathematische, praktische. Dazu mag noch bemerkt werden, daß wenn man ganz innerhalb des Gebietes abstrakter Begriffe sich hält, die Möglichkeit immer dem allgemeinern, die Nothwendigkeit dem engern Begriff anhängt: z. B. „ein Thier kann seyn ein Vogel, Fisch, Amphibie u. s. w." — „eine Nachtigall muß seyn ein Vogel, dieser ein Thier, dieses ein Organismus, dieser ein Körper". — Eigentlich weil die logische Nothwendigkeit, deren Ausdruck der Syllogismus ist, vom Allgemeinen auf das Besondere geht und nie umgekehrt. — Dagegen ist in der anschaulichen Natur (den Vorstellungen der ersten Klasse) eigentlich alles nothwendig, durch das Gesetz der Kausalität: bloß die hinzutretende Reflexion kann es zugleich als zufällig auffassen, es vergleichend mit dem was nicht dessen Ursache ist, und auch als bloß und rein wirklich, durch Absehen von aller Kausalverknüpfung: nur bei dieser Klasse von Vorstellungen hat eigentlich der Begriff des Wirklichen Statt, wie auch schon die Abstammung des Worts vom Kausalitätsbegriffe anzeigt. — In der dritten Klasse der Vorstellungen, der reinen mathematischen Anschauung, ist, wenn man ganz innerhalb derselben sich hält, lauter Nothwendigkeit: Möglichkeit entsteht auch hier bloß durch Beziehung auf die Begriffe der Reflexion: z. B. „ein Dreieck kann seyn recht-, stumpf-, gleichwinklicht; muß seyn mit drei Winkeln, die zwei rechte betragen". Also zum Möglichen kommt man hier nur durch Uebergang vom Anschaulichen zum Abstrakten.

Nach dieser Darstellung, welche die Erinnerung, sowohl an das in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, als im

erſten Buch gegenwärtiger Schrift Geſagte vorausſetzt, wird hoffentlich über den wahren und ſehr verſchiedenartigen Urſprung jener Formen der Urtheile, welche die Tafel vor Augen legt, weiter kein Zweifel ſeyn, wie auch nicht über die Unzuläſſigkeit und gänzliche Grundloſigkeit der Annahme von zwölf beſonderen Funktionen des Verſtandes zur Erklärung derſelben. Von dieſer letztern geben auch ſchon manche einzelne und ſehr leicht zu machende Bemerkungen Anzeige. So gehört z. B. große Liebe zur Symmetrie und viel Vertrauen zu einem von ihr genommenen Leitfaden dazu, um anzunehmen, ein bejahendes, ein kategoriſches und ein aſſertoriſches Urtheil ſeien drei ſo grundverſchiedene Dinge, daß ſie berechtigten, zu jedem derſelben eine ganz eigenthümliche Funktion des Verſtandes anzunehmen.

Das Bewußtſeyn der Unhaltbarkeit ſeiner Kategorienlehre verräth Kant ſelbſt dadurch, daß er im dritten Hauptſtück der Analyſis der Grundſätze (phaenomena et noumena) aus der erſten Auflage mehrere lange Stellen (nämlich S. 241, 242, 244—246, 248—253) in der zweiten Auflage weggelaſſen hat, welche die Schwäche jener Lehre zu unverhohlen an den Tag legten. So z. B. ſagt er daſelbſt, S. 241, er habe die einzelnen Kategorien nicht definirt, weil er ſie nicht definiren konnte, auch wenn er es gewollt hätte, indem ſie keiner Definition fähig ſeien; — er hatte dabei vergeſſen, daß er S. 82 derſelben erſten Auflage geſagt hatte: „Der Definition der Kategorien überhebe ich mich gefliſſentlich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſeyn möchte.“ — Dies war alſo — sit venia verbo — Wind. Dieſe letztere Stelle hat er aber ſtehen laſſen. Und ſo verrathen alle jene nachher weislich weggelaſſenen Stellen, daß ſich bei den Kategorien nichts Deutliches denken läßt und dieſe ganze Lehre auf ſchwachen Füßen ſteht.

Dieſe Kategorientafel ſoll nun der Leitfaden ſeyn, nach welchem jede metaphyſiſche, ja, jede wiſſenſchaftliche Betrachtung anzuſtellen iſt. (Prolegomena, §. 39.) Und in der That iſt ſie nicht nur die Grundlage der ganzen Kantiſchen Philoſophie und der Typus, nach welchem deren Symmetrie überall durchgeführt wird, wie ich bereits oben gezeigt habe; ſondern ſie iſt auch recht eigentlich das Bett des Prokruſtes geworden, in welches Kant jede mögliche Betrachtung hineinzwängt, durch eine Gewaltthätig-

keit, die ich jetzt noch etwas näher betrachten werde. Was mußten aber bei einer ſolchen Gelegenheit nicht erſt die imitatores, servum pecus thun! Man hat es geſehen. Jene Gewaltthätigkeit alſo wird dadurch ausgeübt, daß man die Bedeutung der Ausdrücke, welche die Titel, Formen der Urtheile und Kategorien bezeichnen, ganz bei Seite ſetzt und vergißt, und ſich allein an dieſe Ausdrücke ſelbſt hält. Dieſe haben zum Theil ihren Urſprung aus des Ariſtoteles Analyt. priora, I, 23 (περι ποιοτητος και ποσοτητος των του συλλογισμου ὁρων: de qualitate et quantitate terminorum syllogismi), ſind aber willkürlich gewählt: denn den Umfang der Begriffe hätte man auch wohl noch anders, als durch das Wort Quantität, bezeichnen können, obwohl gerade dieſes noch beſſer, als die übrigen Titel der Kategorien, zu ſeinem Gegenſtande paßt. Schon das Wort Qualität hat man offenbar nur gewählt aus der Gewohnheit, der Quantität die Qualität gegenüber zu ſtellen: denn für Bejahung und Verneinung iſt der Name Qualität doch wohl willkürlich genug ergriffen. Nun aber wird von Kant, bei jeder Betrachtung, die er anſtellt, jede Quantität in Zeit und Raum, und jede mögliche Qualität von Dingen, phyſiſche, moraliſche u. ſ. w. unter jene Kategorientitel gebracht, obgleich zwiſchen dieſen Dingen und jenen Titeln der Formen des Urtheilens und Denkens nicht das mindeſte Gemeinſame iſt, außer der zufälligen, willkürlichen Benennung. Man muß alle Hochachtung, die man Kanten übrigens ſchuldig iſt, ſich gegenwärtig halten, um nicht ſeinen Unwillen über dieſes Verfahren in harten Ausdrücken zu äußern. — Das nächſte Beiſpiel liefert uns gleich die reine phyſiologiſche Tafel allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft. Was, in aller Welt, hat die Quantität der Urtheile damit zu thun, daß jede Anſchauung eine extenſive Größe hat? was die Qualität der Urtheile damit, daß jede Empfindung einen Grad hat? — Erſteres beruht vielmehr darauf, daß der Raum die Form unſerer äußern Anſchauung iſt, und Letzteres iſt nichts weiter, als eine empiriſche und noch dazu ganz ſubjektive Wahrnehmung, bloß aus der Betrachtung der Beſchaffenheit unſerer Sinnesorgane geſchöpft. — Ferner auf der Tafel, welche den Grund zur rationalen Pſychologie legt (Kritik der reinen Vernunft, S. 344; V, 402), wird unter der Qualität die Einfachheit

der Seele angeführt: dieſe iſt aber gerade eine quantitative Eigenſchaft, und zur Bejahung oder Verneinung im Urtheil hat ſie gar keine Beziehung. Allein die Quantität ſollte ausgefüllt werden durch die Einheit der Seele, die doch in der Einfachheit ſchon begriffen iſt. Dann iſt die Modalität auf eine lächerliche Weiſe hineingezwängt: die Seele ſtehe nämlich im Verhältniß zu möglichen Gegenſtänden; Verhältniß gehört aber zur Relation; allein dieſe iſt bereits durch Subſtanz eingenommen. Sodann werden die vier kosmologiſchen Ideen, welche der Stoff der Antinomien ſind, auf die Titel der Kategorien zurückgeführt; worüber das Nähere weiter unten, bei der Prüfung dieſer Antinomien. Mehrere wo möglich noch grellere Beiſpiele liefert die Tafel der Kategorien der Freiheit! in der „Kritik der praktiſchen Vernunft"; — ferner in der „Kritik der Urtheilskraft" das erſte Buch, welches das Geſchmacksurtheil nach den vier Titeln der Kategorien durchgeht; endlich die Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, die ganz nach der Kategorientafel zugeſchnitten ſind, wodurch eben vielleicht das Falſche, welches dem Wahren und Vortrefflichen dieſes wichtigen Werkes hin und wieder beigemiſcht iſt, hauptſächlich veranlaßt worden. Man ſehe nur am Ende des erſten Hauptſtücks, wie die Einheit, Vielheit, Allheit der Richtungen der Linien den nach der Quantität der Urtheile ſo benannten Kategorien entſprechen ſoll.

Der Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz iſt aus der Kategorie der Subſiſtenz und Inhärenz abgeleitet. Dieſe kennen wir aber nur aus der Form der kategoriſchen Urtheile, d. i. aus der Verbindung zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat. Wie gewaltſam iſt daher von dieſer einfachen, rein logiſchen Form jener große metaphyſiſche Grundſatz abhängig gemacht! Allein es iſt auch nur pro forma und der Symmetrie wegen geſchehen. Der Beweis, der hier für dieſen Grundſatz gegeben wird, ſetzt deſſen vermeintlichen Urſprung aus dem Verſtande und aus der Kategorie ganz bei Seite, und iſt aus der reinen Anſchauung der Zeit geführt. Aber auch dieſer Beweis iſt ganz unrichtig. Es iſt falſch, daß es in der bloßen Zeit eine Simultaneität und eine Dauer gebe: dieſe Vorſtellungen gehen

allererſt hervor aus der Vereinigung des Raumes mit der Zeit, wie ich bereits gezeigt habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 18, und noch weiter ausgeführt §. 4 gegenwärtiger Schrift; beide Auseinanderſetzungen muß ich zum Verſtändniß des Folgenden vorausſetzen. Es iſt falſch, daß bei allem Wechſel die Zeit ſelbſt bleibe; vielmehr iſt gerade ſie ſelbſt das fließende: eine bleibende Zeit iſt ein Widerſpruch. Kants Beweis iſt unhaltbar, ſo ſehr er ihn auch mit Sophismen geſtützt hat: ja, er geräth dabei in den handgreiflichſten Widerſpruch. Nachdem er nämlich (S. 177; V, 219) das Zugleichſeyn fälſchlich als einen Modus der Zeit aufgeſtellt hat, ſagt er (S. 183; V, 226) ganz richtig: „Das Zugleichſeyn iſt nicht ein Modus der Zeit, als in welcher gar keine Theile zugleich ſind, ſondern alle nach einander.“ — In Wahrheit iſt im Zugleichſeyn der Raum eben ſo ſehr implicirt, wie die Zeit. Denn, ſind zwei Dinge zugleich und doch nicht Eins, ſo ſind ſie durch den Raum verſchieden; ſind zwei Zuſtände eines Dinges zugleich (z. B. das Leuchten und die Hitze des Eiſens), ſo ſind ſie zwei gleichzeitige Wirkungen eines Dinges, ſetzen daher die Materie und dieſe den Raum voraus. Streng genommen iſt das Zugleich eine negative Beſtimmung, die bloß enthält, daß zwei Dinge, oder Zuſtände, nicht durch die Zeit verſchieden ſind, ihr Unterſchied alſo anderweitig zu ſuchen iſt. — Allerdings aber muß unſere Erkenntniß von der Beharrlichkeit der Subſtanz, d. i. der Materie, auf einer Einſicht a priori beruhen; da ſie über allen Zweifel erhaben iſt, daher nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſeyn kann. Ich leite ſie davon ab, daß das Princip alles Werdens und Vergehens, das Geſetz der Kauſalität, deſſen wir uns a priori bewußt ſind, ganz weſentlich nur die Veränderungen, d. h. die ſucceſſiven Zuſtände der Materie betrifft, alſo auf die Form beſchränkt iſt, die Materie aber unangetaſtet läßt, welche daher in unſerm Bewußtſeyn als die keinem Werden und Vergehen unterworfene, mithin immer geweſene und immer bleibende Grundlage aller Dinge daſteht. Eine tiefere, aus der Analyſe unſerer anſchaulichen Vorſtellung der empiriſchen Welt überhaupt geſchöpfte Begründung der Beharrlichkeit der Subſtanz findet man in unſerem erſten Buch, §. 4, als wo gezeigt worden, daß das Weſen der Materie in der gänzlichen Vereinigung von

Raum und Zeit beſteht, welche Vereinigung nur mittelſt der Vorſtellung der Kauſalität möglich iſt, folglich nur für den Verſtand, der nichts, als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität iſt, daher auch die Materie nie anders als wirkend, d. h. durch und durch als Kauſalität erkannt wird, Seyn und Wirken bei ihr Eins iſt, welches ſchon das Wort Wirklichkeit andeutet. Innige Vereinigung von Raum und Zeit, — Kauſalität, Materie, Wirklichkeit, — ſind alſo Eines, und das ſubjektive Korrelat dieſes Einen iſt der Verſtand. Die Materie muß die ſich widerſtreitenden Eigenſchaften der beiden Faktoren, aus denen ſie hervorgeht, an ſich tragen, und die Vorſtellung der Kauſalität iſt es, die das Widerſprechende beider aufhebt und ihr Zuſammenbeſtehen faßlich macht dem Verſtande, durch den und für den allein die Materie iſt und deſſen ganzes Vermögen im Erkennen von Urſache und Wirkung beſteht: für ihn alſo vereinigt ſich in der Materie der beſtandloſe Fluß der Zeit, als Wechſel der Accidenzien auftretend, mit der ſtarren Unbeweglichkeit des Raumes, die ſich darſtellt als das Beharren der Subſtanz. Denn vergienge, wie die Accidenzien, ſo auch die Subſtanz; ſo würde die Erſcheinung vom Raume ganz losgeriſſen und gehörte nur noch der bloßen Zeit an: die Welt der Erfahrung wäre aufgelöſt, durch Vernichtung der Materie, Annihilation. — Aus dem Antheil alſo, den der Raum an der Materie, d. i. an allen Erſcheinungen der Wirklichkeit hat, — indem er der Gegenſatz und das Widerſpiel der Zeit iſt und daher, an ſich und außer dem Verein mit jener, gar keinen Wechſel kennt, — mußte jener Grundſatz von der Beharrlichkeit der Subſtanz, den Jeder als a priori gewiß anerkennt, abgeleitet und erklärt werden, nicht aber aus der bloßen Zeit, welcher Kant zu dieſem Zweck ganz widerſinnig ein Bleiben angedichtet hat.

Die Unrichtigkeit des jetzt folgenden Beweiſes der Apriorität und Nothwendigkeit des Geſetzes der Kauſalität, aus der bloßen Zeitfolge der Begebenheiten, habe ich ausführlich dargethan in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23; darf mich alſo hier nur darauf berufen *). Ganz eben ſo verhält es ſich

*) Mit jener meiner Widerlegung des Kantiſchen Beweiſes kann man beliebig die früheren Angriffe auf denſelben vergleichen von Feder, Ueber

mit dem Beweise der Wechselwirkung, deren Begriff ich sogar oben als nichtig darstellen mußte. — Auch über die Modalität, von deren Grundsätzen nun die Ausführung folgt, ist schon das Nöthige gesagt. —

Ich hätte noch manche Einzelheiten in fernerem Verfolg der transscendentalen Analytik zu widerlegen, fürchte jedoch die Geduld des Lesers zu ermüden und überlasse dieselben daher seinem eigenen Nachdenken. Aber immer von Neuem tritt uns in der Kritik der reinen Vernunft jener Haupt- und Grundfehler Kants, welchen ich oben ausführlich gerügt habe, entgegen, die gänzliche Nichtunterscheidung der abstrakten, diskursiven Erkenntniß von der intuitiven. Diese ist es, welche eine beständige Dunkelheit über Kants ganze Theorie des Erkenntnißvermögens verbreitet, und den Leser nie wissen läßt, wovon jedesmal eigentlich die Rede ist; so daß er, statt zu verstehen, immer nur muthmaaßt, indem er das jedesmal Gesagte abwechselnd vom Denken und vom Anschauen zu verstehen versucht, und stets in der Schwebe bleibt. Jener unglaubliche Mangel an Besinnung über das Wesen der anschaulichen und der abstrakten Vorstellung bringt, wie ich sogleich näher erörtern werde, in dem Kapitel „von der Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena" Kanten zu der monströsen Behauptung, daß es ohne Denken, also ohne abstrakte Begriffe, gar keine Erkenntniß eines Gegenstandes gebe, und daß die Anschauung, weil sie kein Denken ist, auch gar kein Erkennen sei und überhaupt nichts, als eine bloße Affektion der Sinnlichkeit, bloße Empfindung! Ja noch mehr, daß Anschauung ohne Begriff ganz leer sei; Begriff ohne Anschauung aber immer noch etwas (S. 253; V, 309). Dies ist nun das gerade Gegentheil der Wahrheit: denn eben Begriffe erhalten alle Bedeutung, allen Inhalt, allein aus ihrer Beziehung auf anschauliche Vorstellungen, aus denen sie abstrahirt, abgezogen, d. h. durch Fallenlassen alles Unwesentlichen gebildet worden: daher, wenn ihnen die Unterlage der Anschauung entzogen wird, sie leer und nichtig sind. Anschauungen hingegen haben an sich selbst unmittelbare und sehr große Bedeutung (in ihnen ja objektivirt sich das

---

Zeit, Raum und Kausalität, §. 28; und von G. E. Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. 2, S. 422—442.

Ding an ſich): ſie vertreten ſich ſelbſt, ſprechen ſich ſelbſt aus, haben nicht bloß entlehnten Inhalt, wie die Begriffe. Denn über ſie herrſcht der Satz vom Grunde nur als Geſetz der Kauſalität, und beſtimmt als ſolches nur ihre Stelle in Raum und Zeit; nicht aber bedingt er ihren Inhalt und ihre Bedeutſamkeit, wie es bei den Begriffen der Fall iſt, wo er vom Grunde des Erkennens gilt. Uebrigens ſieht es aus, als ob Kant gerade hier recht eigentlich darauf ausgehen wolle, die anſchauliche und die abſtrakte Vorſtellung zu unterſcheiden: er wirft Leibnitzen und Locken vor, jener hätte alles zu abſtrakten, dieſer zu anſchaulichen Vorſtellungen gemacht. Aber es kommt doch zu keiner Unterſcheidung: und wenn gleich Locke und Leibnitz wirklich jene Fehler begingen, ſo fällt Kanten ſelbſt ein dritter, jene beiden umfaſſender Fehler zur Laſt, nämlich Anſchauliches und Abſtraktes dermaaßen vermiſcht zu haben, daß ein monſtröſer Zwitter von beiden entſtand, ein Unding, von dem keine deutliche Vorſtellung möglich iſt und welches daher nur die Schüler verwirren, betäuben und in Streit verſetzen mußte.

Allerdings nämlich treten mehr noch als irgendwo Denken und Anſchauung auseinander in dem beſagten Kapitel „von der Unterſcheidung aller Gegenſtände in Phänomena und Noumena“: allein die Art dieſer Unterſcheidung iſt hier eine grundfalſche. Es heißt nämlich S. 253; V, 309: „Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empiriſchen Erkenntniß wegnehme; ſo bleibt gar keine Erkenntniß eines Gegenſtandes übrig: denn durch bloße Anſchauung wird gar nichts gedacht, und daß dieſe Affektion der Sinnlichkeit in mir iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellungen auf irgend ein Objekt aus.“ — Dieſer Satz enthält gewiſſermaaßen alle Irrthümer Kants in einer Nuß; indem dadurch an den Tag kommt, daß er das Verhältniß zwiſchen Empfindung, Anſchauung und Denken falſch gefaßt hat und demnach die Anſchauung, deren Form denn doch der Raum und zwar nach allen drei Dimenſionen ſeyn ſoll, mit der bloßen, ſubjektiven Empfindung in den Sinnesorganen identificirt, das Erkennen eines Gegenſtandes aber allererſt durch das vom Anſchauen verſchiedene Denken hinzukommen läßt. Ich ſage hingegen: Objekte ſind zunächſt Gegenſtände der Anſchauung, nicht des Denkens, und alle Erkenntniß von Gegenſtänden iſt urſprünglich

und an sich selbst Anschauung: diese aber ist keineswegs bloße Empfindung, sondern schon bei ihr erzeigt der Verstand sich thätig. Das allein beim Menschen, nicht aber bei den Thieren, hinzukommende Denken ist bloße Abstraktion aus der Anschauung, giebt keine von Grund aus neue Erkenntniß, setzt nicht allererst Gegenstände, die vorher nicht dagewesen; sondern ändert bloß die Form der durch die Anschauung bereits gewonnenen Erkenntniß, macht sie nämlich zu einer abstrakten in Begriffen, wodurch die Anschaulichkeit verloren geht, dagegen aber Kombination derselben möglich wird, welche deren Anwendbarkeit unermeßlich erweitert. Der Stoff unseres Denkens hingegen ist kein anderer, als unsere Anschauungen selbst, und nicht etwas, welches, in der Anschauung nicht enthalten, erst durch das Denken hinzugebracht würde: daher auch muß von Allem, was in unserem Denken vorkommt, der Stoff sich in unserer Anschauung nachweisen lassen; da es sonst ein leeres Denken wäre. Wiewohl dieser Stoff durch das Denken gar vielfältig bearbeitet und umgestaltet wird; so muß er doch daraus wieder hergestellt und das Denken auf ihn zurückgeführt werden können; — wie man ein Stück Gold aus allen seinen Auflösungen, Oxydationen, Sublimationen und Verbindungen zuletzt wieder reducirt und es reguliniſch und unvermindert wieder vorlegt. Dem könnte nicht so seyn, wenn das Denken selbst etwas, ja gar die Hauptsache, dem Gegenstande hinzugethan hätte.

Das ganze darauf folgende Kapitel von der Amphibolie ist bloß eine Kritik der Leibnitzischen Philosophie und als solche im Ganzen richtig, obwohl der ganze Zuschnitt bloß der architektonischen Symmetrie zu Liebe gemacht ist, die auch hier den Leitfaden giebt. So wird, um die Analogie mit dem Aristotelischen Organon herauszubringen, eine transscendentale Topik aufgestellt, die darin besteht, daß man jeden Begriff nach vier Rücksichten überlegen soll, um erst auszumachen, vor welches Erkenntnißvermögen er gehöre. Jene vier Rücksichten aber sind ganz und gar beliebig angenommen, und mit gleichem Rechte ließen sich noch zehn andere hinzufügen: ihre Vierzahl entspricht aber den Kategorientiteln, daher werden unter sie die Leibnitzischen Hauptlehren vertheilt, so gut es gehen will. Auch wird durch diese Kritik gewissermaaßen zu natürlichen Irrthümern der Vernunft

geſtempelt, was bloß falſche Abſtraktionen Leibnitzens waren, der, ſtatt von ſeinen großen philoſophiſchen Zeitgenoſſen, Spinoza und Locke, zu lernen, lieber ſeine eigenen ſeltſamen Erfindungen auftiſchte. Im Kapitel von der Amphibolie der Reflexion wird zuletzt geſagt, es könne möglicherweiſe eine von der unſerigen ganz verſchiedene Art der Anſchauung geben, auf dieſelbe unſere Kategorien aber doch anwendbar ſeyn; daher die Objekte jener ſupponirten Anſchauung die Noumena wären, Dinge, die ſich von uns bloß denken ließen, aber da uns die Anſchauung, welche jenem Denken Bedeutung gäbe, fehle, ja gar ganz problematiſch ſei, ſo wäre der Gegenſtand jenes Denkens auch bloß eine ganz unbeſtimmte Möglichkeit. Ich habe oben durch angeführte Stellen gezeigt, daß Kant, im größten Widerſpruch mit ſich, die Kategorien bald als Bedingung der anſchaulichen Vorſtellung, bald als Funktion des bloß abſtrakten Denkens aufſtellt. Hier treten ſie nun ausſchließlich in letzterer Bedeutung auf, und es ſcheint ganz und gar, als wolle er ihnen bloß ein diskurſives Denken zuſchreiben. Iſt aber dies wirklich ſeine Meinung, ſo hätte er doch nothwendig am Anfange der transſcendentalen Logik, ehe er die verſchiedenen Funktionen des Denkens ſo weitläuftig ſpecificirte, das Denken überhaupt charakteriſiren ſollen, es folglich vom Anſchauen unterſcheiden, zeigen ſollen, welche Erkenntniß das bloße Anſchauen gebe und welche neue im Denken hinzukomme. Dann hätte man gewußt, wovon er eigentlich redet, oder vielmehr, dann würde er auch ganz anders geredet haben, nämlich einmal vom Anſchauen und dann vom Denken, ſtatt daß er jetzt es immer mit einem Mittelding von beiden zu thun hat, welches ein Unding iſt. Dann wäre auch nicht jene große Lücke zwiſchen der transſcendentalen Aeſthetik und der transſcendentalen Logik, wo er, nach Darſtellung der bloßen Form der Anſchauung, ihren Inhalt, die ganze empiriſche Wahrnehmung, eben nur abfertigt mit dem „ſie iſt gegeben", und nicht frägt, wie ſie zu Stande kommt, ob mit, oder ohne Verſtand; ſondern mit einem Sprunge zum abſtrakten Denken übergeht und nicht einmal zum Denken überhaupt, ſondern gleich zu gewiſſen Denkformen, und kein Wort darüber ſagt, was Denken ſei, was Begriff, welches das Verhältniß des Abſtrakten und Diskurſiven zum Konkreten und Intuitiven, welches der Unterſchied zwiſchen der

Erkenntniß des Menſchen und der des Thieres, und was die Vernunft ſei.

Eben jener von Kant ganz überſehene Unterſchied zwiſchen abſtrakter und anſchaulicher Erkenntniß war es aber, welchen die alten Philoſophen durch φαινομενα und νοουμενα bezeichneten*) und deren Gegenſatz und Inkommenſurabilität ihnen ſo viel zu ſchaffen machte, in den Philoſophemen der Eleaten, in Platons Lehre von den Ideen, in der Dialektik der Megariker, und ſpäter den Scholaſtikern, im Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus, zu welchem den ſich ſpät entwickelnden Keim ſchon die entgegengeſetzte Geiſtesrichtung des Platon und des Ariſtoteles enthielt. Kant aber, der, auf eine unverantwortliche Weiſe, die Sache gänzlich vernachläſſigte, zu deren Bezeichnung jene Worte φαινομενα und νοουμενα bereits eingenommen waren, bemächtigt ſich nun der Worte, als wären ſie noch herrenlos, um ſeine Dinge an ſich und ſeine Erſcheinungen damit zu bezeichnen.

Nachdem ich Kants Lehre von den Kategorien eben ſo habe verwerfen müſſen, wie er ſelbſt die des Ariſtoteles verwarf, will ich doch hier auf einen dritten Weg zur Erreichung des Beabſichtigten vorſchlagsweiſe hinzeigen. Was nämlich Beide unter dem Namen der Kategorien ſuchten, waren jedenfalls die allgemeinſten Begriffe, unter welche man alle noch ſo verſchiedenen Dinge ſubſumiren müſſe, durch welche daher alles Vorhandene zuletzt gedacht würde. Deshalb eben faßte ſie Kant als die Formen alles Denkens auf.

Zur Logik verhält ſich die Grammatik wie das Kleid zum Leibe. Sollten daher nicht dieſe alleroberſten Begriffe, dieſer Grundbaß der Vernunft, welcher die Unterlage alles ſpeciellern Denkens iſt, ohne deſſen Anwendung daher gar kein Denken vor ſich gehen kann, am Ende in den Begriffen liegen, welche eben wegen ihrer überſchwänglichen Allgemeinheit (Transſcendentalität) nicht an einzelnen Wörtern, ſondern an ganzen Klaſſen von Wörtern ihren Ausdruck haben, indem bei jedem Worte, welches

*) Siehe Sext. Empir. Pyrrhon. hypotyp., Lib. I, c. 13, νοουμενα φαινομενοις αντετιθη Αναξαγορας (intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras).

es auch sei, einer von ihnen schon mitgedacht ist; demgemäß man ihre Bezeichnung nicht im Lexikon, sondern in der Grammatik zu suchen hätte? Sollten es also nicht zuletzt jene Unterschiede der Begriffe seyn, vermöge welcher das sie ausdrückende Wort entweder ein Substantiv, oder ein Adjektiv, ein Verbum, oder ein Adverbium, ein Pronomen, eine Präposition, oder sonstige Partikel sei, kurz die partes orationis? Denn unstreitig bezeichnen diese die Formen, welche alles Denken zunächst annimmt und in denen es sich unmittelbar bewegt: deshalb eben sind sie die wesentlichen Sprachformen, die Grundbestandtheile jeder Sprache, so daß wir uns keine Sprache denken können, die nicht wenigstens aus Substantiven, Adjektiven und Verben bestände. Diesen Grundformen wären dann diejenigen Gedankenformen unterzuordnen, welche durch die Flexionen jener, also durch Deklination und Konjugation ausgedrückt werden, wobei es in der Hauptsache unwesentlich ist, ob man in der Bezeichnung derselben den Artikel und das Pronomen zu Hülfe nimmt. Wir wollen jedoch die Sache noch etwas näher prüfen und von Neuem die Frage aufwerfen: welches sind die Formen des Denkens?

1) Das Denken besteht durchweg aus Urtheilen: Urtheile sind die Fäden seines ganzen Gewebes. Denn ohne Gebrauch eines Verbi geht unser Denken nicht von der Stelle, und so oft wir ein Verbum gebrauchen, urtheilen wir.

2) Jedes Urtheil besteht im Erkennen des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat, die es trennt oder vereint mit mancherlei Restriktionen. Es vereint sie, vom Erkennen der wirklichen Identität Beider an, welche nur bei Wechselbegriffen Statt finden kann; dann im Erkennen, daß das Eine im Andern stets mitgedacht sei, wiewohl nicht umgekehrt, — im allgemein bejahenden Satz; bis zum Erkennen, daß das Eine bisweilen im Andern mitgedacht sei, im partikulär bejahenden Satz. Den umgekehrten Gang gehen die verneinenden Sätze. Demnach muß in jedem Urtheil Subjekt, Prädikat und Kopula, letztere assirmativ, oder negativ, zu finden seyn; wenn auch nicht Jedes von diesen durch ein eigenes Wort, wie jedoch meistens, bezeichnet ist. Oft bezeichnet ein Wort Prädikat und Kopula, wie: „Kajus altert"; bisweilen ein Wort alle Drei, wie: concurritur, d. h. „die Heere werden handgemein". Hieraus erhellt, daß man die

Formen des Denkens doch nicht ſo geradezu und unmittelbar in den Worten, noch ſelbſt in den Redetheilen zu ſuchen hat; da das ſelbe Urtheil in verſchiedenen, ja ſogar in der ſelben Sprache durch verſchiedene Worte und ſelbſt durch verſchiedene Redetheile ausgedrückt werden kann, der Gedanke aber dennoch der ſelbe bleibt, folglich auch ſeine Form: denn der Gedanke könnte nicht der ſelbe ſeyn, bei verſchiedener Form des Denkens ſelbſt. Wohl aber kann das Wortgebilde, bei gleichem Gedanken und gleicher Form deſſelben, ein verſchiedenes ſeyn: denn es iſt bloß die äußere Einkleidung des Gedankens, der hingegen von ſeiner Form unzertrennlich iſt. Alſo erläutert die Grammatik nur die Einkleidung der Denkformen. Die Redetheile laſſen ſich daher ableiten aus den urſprünglichen, von allen Sprachen unabhängigen Denkformen ſelbſt: dieſe, mit allen ihren Modifikationen, auszudrücken iſt ihre Beſtimmung. Sie ſind das Werkzeug derſelben, ſind ihr Kleid, welches ihrem Gliederbau genau angepaßt ſeyn muß, ſo daß dieſer darin zu erkennen iſt.

3) Dieſe wirklichen, unveränderlichen, urſprünglichen Formen des Denkens ſind allerdings die der logiſchen Tafel der Urtheile Kants; nur daß auf dieſer ſich blinde Fenſter, zu Gunſten der Symmetrie und der Kategorientafel befinden, die alle wegfallen müſſen; imgleichen eine falſche Ordnung. Alſo etwan:

a) Qualität: Bejahung oder Verneinung, d. i. Verbindung oder Trennung der Begriffe: zwei Formen. Sie hängt der Kopula an.

b) Quantität: der Subjektbegriff wird ganz oder zum Theil genommen: Allheit oder Vielheit. Zur erſteren gehören auch die individuellen Subjekte: Sokrates, heißt: „alle Sokrates". Alſo nur zwei Formen. Sie hängt dem Subjekt an.

c) Modalität: hat wirklich drei Formen. Sie beſtimmt die Qualität als nothwendig, wirklich, oder zufällig. Sie hängt folglich ebenfalls der Kopula an.

Dieſe drei Denkformen entſpringen aus den Denkgeſetzen vom Widerſpruch und von der Identität. Aber aus dem Satz vom Grunde und dem vom ausgeſchloſſenen Dritten entſteht die

d) Relation. Sie tritt bloß ein, wenn über fertige Urtheile geurtheilt wird und kann nur darin beſtehen, daß ſie entweder die Abhängigkeit eines Urtheils von einem andern (auch

in der Pluralität beider) angiebt, mithin sie verbindet, im hypothetischen Satz; oder aber angiebt, daß Urtheile einander ausschließen, mithin sie trennt, im disjunktiven Satz. Sie hängt der Kopula an, welche hier die fertigen Urtheile trennt oder verbindet.

Die Redetheile und grammatischen Formen sind Ausdrucksweisen der drei Bestandtheile des Urtheils, also des Subjekts, Prädikats und der Kopula, wie auch der möglichen Verhältnisse dieser, also der eben aufgezählten Denkformen, und der näheren Bestimmungen und Modifikationen dieser letzteren. Substantiv, Adjektiv und Verbum sind daher wesentliche Grundbestandtheile der Sprache überhaupt; weshalb sie in allen Sprachen zu finden seyn müssen. Jedoch ließe sich eine Sprache denken, in welcher Adjektiv und Verbum stets mit einander verschmolzen wären, wie sie es in allen bisweilen sind. Vorläufig ließe sich sagen: zum Ausdruck des Subjekts sind bestimmt: Substantiv, Artikel und Pronomen; — zum Ausdruck des Prädikats: Adjektiv, Adverbium, Präposition; — zum Ausdruck der Kopula: das Verbum, welches aber, mit Ausnahme von esse, schon das Prädikat mit enthält. Den genauen Mechanismus des Ausdrucks der Denkformen hat die philosophische Grammatik zu lehren; wie die Operationen mit den Denkformen selbst die Logik.

Anmerkung. Zur Warnung vor einem Abwege und zur Erläuterung des Obigen erwähne ich S. Sterns „Vorläufige Grundlage zur Sprachphilosophie", 1835, als einen gänzlich mißlungenen Versuch, aus den grammatischen Formen die Kategorien zu konstruiren. Er hat nämlich ganz und gar das Denken mit dem Anschauen verwechselt und daher aus den grammatischen Formen, statt der Kategorien des Denkens, die angeblichen Kategorien des Anschauens deduciren wollen, mithin die grammatischen Formen in gerade Beziehung zur Anschauung gesetzt. Er steckt in dem großen Irrthum, daß die Sprache sich unmittelbar auf die Anschauung beziehe; statt daß sie unmittelbar sich bloß auf das Denken als solches, also auf die abstrakten Begriffe bezieht und allererst mittelst dieser auf die Anschauung, zu der sie nun aber ein Verhältniß haben, welches eine gänzliche Aenderung der Form herbeiführt. Was in der Anschauung da ist, also auch die aus der Zeit und dem Raum entspringenden Verhältnisse, wird allerdings ein Gegenstand des Denkens; also muß es auch Sprachformen geben es auszudrücken, jedoch

immer nur in abstracto, als Begriffe. Das nächſte Material des Denkens ſind allemal Begriffe, und nur auf ſolche beziehen ſich die Formen der Logik, nie direkt auf die Anſchauung. Dieſe beſtimmt ſtets nur die materiale, nie die formale Wahrheit der Sätze, als welche ſich nach den logiſchen Regeln allein richtet.

Ich kehre zur Kantiſchen Philoſophie zurück und komme zur transſcendentalen Dialektik. Kant eröffnet ſie mit der Erklärung der Vernunft, welches Vermögen in ihr die Hauptrolle ſpielen ſoll, da bisher nur Sinnlichkeit und Verſtand auf dem Schauplatz waren. Ich habe ſchon oben, unter ſeinen verſchiedenen Erklärungen der Vernunft, auch von der hier gegebenen, „daß ſie das Vermögen der Principien ſei", geredet. Hier wird nun gelehrt, daß alle bisher betrachteten Erkenntniſſe a priori, welche die reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft möglich machen, bloße Regeln, aber keine Principien geben; weil ſie aus Anſchauungen und Formen der Erkenntniß hervorgehen, nicht aber aus bloßen Begriffen, welches erfordert ſei, um Princip zu heißen. Ein ſolches ſoll demnach eine Erkenntniß aus bloßen Begriffen ſeyn und dennoch ſynthetiſch. Dies iſt aber ſchlechthin unmöglich. Aus bloßen Begriffen können nie andere, als analytiſche Sätze hervorgehen. Sollen Begriffe ſynthetiſch und doch a priori verbunden werden; ſo muß nothwendig dieſe Verbindung durch ein Drittes vermittelt ſeyn, durch eine reine Anſchauung der formellen Möglichkeit der Erfahrung; ſo wie die ſynthetiſchen Urtheile a posteriori, durch die empiriſche Anſchauung vermittelt ſind: folglich kann ein ſynthetiſcher Satz a priori, nie aus bloßen Begriffen hervorgehen. Ueberhaupt aber iſt uns a priori nichts weiter bewußt, als der Satz vom Grunde, in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen, und es ſind daher keine andere ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, als die, welche aus dem, was jenem Satze den Inhalt giebt, hervorgehen.

Inzwiſchen tritt Kant endlich mit einem ſeiner Forderung entſprechenden angeblichen Princip der Vernunft hervor, aber auch nur mit dieſem einen, aus dem nachher andere Folgeſätze fließen. Es iſt nämlich der Satz, den Chr. Wolf aufſtellt und erläutert in ſeiner „Cosmologia", sect. 1, c. 2, §. 93, und in ſeiner

„Ontologia“, §. 178. Wie nun oben, unter dem Titel der Amphibolie, bloße Leibnitziſche Philoſopheme für natürliche und nothwendige Irrwege der Vernunft genommen und als ſolche kritiſirt wurden; gerade ſo geſchieht das Selbe hier mit den Philoſophemen Wolfs. Kant trägt dies Vernunftprincip noch durch Undeutlichkeit, Unbeſtimmtheit und Zerſtückelung in ein Dämmerlicht gebracht vor (S. 307; V, 361, und 322; V, 379): es iſt aber, deutlich ausgeſprochen, folgendes: „Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo muß auch die Totalität ſeiner Bedingungen, mithin auch das Unbedingte, dadurch jene Totalität allein vollzählig wird, gegeben ſeyn.“ Der ſcheinbaren Wahrheit dieſes Satzes wird man am lebhafteſten inne werden, wenn man ſich die Bedingungen und die Bedingten vorſtellt als die Glieder einer herabhängenden Kette, deren oberes Ende jedoch nicht ſichtbar iſt, daher ſie ins Unendliche fortgehen könnte: da aber die Kette nicht fällt, ſondern hängt, ſo muß oben ein Glied das erſte und irgendwie befeſtigt ſeyn. Oder kürzer: die Vernunft möchte für die ins Unendliche zurückweiſende Kauſalkette einen Anknüpfungspunkt haben; das wäre ihr bequem. Aber wir wollen den Satz nicht an Bildern, ſondern an ſich ſelbſt prüfen. Synthetiſch iſt derſelbe allerdings: denn analytiſch folgt aus dem Begriff des Bedingten nichts weiter, als der der Bedingung. Aber Wahrheit a priori hat er nicht, auch nicht a posteriori, ſondern er erſchleicht ſich ſeinen Schein von Wahrheit auf eine ſehr feine Weiſe, die ich jetzt aufdecken muß. Unmittelbar und a priori haben wir die Erkenntniſſe, welche der Satz vom Grunde in ſeinen vier Geſtaltungen ausdrückt. Von dieſen unmittelbaren Erkenntniſſen ſind alle abſtrakten Ausdrücke des Satzes vom Grunde ſchon entlehnt und ſind alſo mittelbar: noch mehr aber deren Folgeſätze. Ich habe ſchon oben erörtert, wie die abſtrakte Erkenntniß oft mannigfaltige intuitive Erkenntniſſe in eine Form oder einen Begriff ſo vereint, daß ſie nun nicht mehr zu unterſcheiden ſind: daher ſich die abſtrakte Erkenntniß zur intuitiven verhält, wie der Schatten zu den wirklichen Gegenſtänden, deren große Mannigfaltigkeit er durch einen ſie alle befaſſenden Umriß wiedergiebt. Dieſen Schatten benutzt nun das angebliche Princip der Vernunft. Um aus dem Satz vom Grunde das Unbedingte, welches ihm geradezu widerſpricht, doch zu folgern,

verläßt es klüglich die unmittelbare, anſchauliche Erkenntniß des Inhalts des Satzes vom Grunde in ſeinen einzelnen Geſtalten, und bedient ſich nur der abſtrakten Begriffe, die aus jener abgezogen ſind, und nur durch jene Werth und Bedeutung haben, um in den weiten Umfang jener Begriffe ſein Unbedingtes irgendwie einzuſchwärzen. Sein Verfahren wird durch dialektiſche Einkleidung am deutlichſten; z. B. ſo: „Wenn das Bedingte da iſt, muß auch ſeine Bedingung gegeben ſeyn, und zwar ganz, alſo vollſtändig, alſo die Totalität ſeiner Bedingungen, folglich, wenn ſie eine Reihe ausmachen, die ganze Reihe, folglich auch der erſte Anfang derſelben, alſo das Unbedingte.“ — Hiebei iſt ſchon falſch, daß die Bedingungen zu einem Bedingten als ſolche eine Reihe ausmachen können. Vielmehr muß zu jedem Bedingten die Totalität ſeiner Bedingungen in ſeinem nächſten Grunde, aus dem es unmittelbar hervorgeht und der erſt dadurch zureichender Grund iſt, enthalten ſeyn. So z. B. die verſchiedenen Beſtimmungen des Zuſtandes, welcher Urſache iſt, als welche alle zuſammengekommen ſeyn müſſen, ehe die Wirkung eintritt. Die Reihe aber, z. B. die Kette der Urſachen, entſteht nur dadurch, daß wir Das, was ſoeben die Bedingung war, nun wieder als ein Bedingtes betrachten, wo dann aber ſogleich die ganze Operation von vorne anfängt und der Satz vom Grunde mit ſeiner Forderung von Neuem auftritt. Nie aber kann es zu einem Bedingten eine eigentliche ſucceſſive Reihe von Bedingungen geben, welche bloß als ſolche und des endlichen letzten Bedingten wegen daſtänden; ſondern es iſt immer eine abwechſelnde Reihe von Bedingten und Bedingungen: bei jedem zurückgelegten Gliede aber iſt die Kette unterbrochen und die Forderung des Satzes vom Grunde gänzlich getilgt; ſie hebt von Neuem an, indem die Bedingung zum Bedingten wird. Alſo fordert der Satz vom zureichenden Grunde immer nur die Vollſtändigkeit der nächſten Bedingung, nie die Vollſtändigkeit einer Reihe. Aber eben dieſer Begriff von Vollſtändigkeit der Bedingung läßt unbeſtimmt, ob ſolche eine ſimultane, oder eine ſucceſſive ſeyn ſoll: und indem nun Letzteres gewählt wird, entſteht die Forderung einer vollſtändigen Reihe auf einander folgender Bedingungen. Bloß durch eine willkürliche Abſtraktion wird eine Reihe von Urſachen und Wirkungen als eine Reihe von lauter Urſachen

angeſehen, die bloß der letzten Wirkung wegen da wären und daher als deren zureichender Grund gefordert würden. Bei näherer und beſonnener Betrachtung und herabſteigend von der unbeſtimmten Allgemeinheit der Abſtraktion zum einzelnen beſtimmten Realen, findet ſich hingegen, daß die Forderung eines zureichenden Grundes bloß auf die Vollſtändigkeit der Beſtimmungen der nächſten Urſache geht, nicht auf die Vollſtändigkeit einer Reihe. Die Forderung des Satzes vom Grunde erliſcht vollkommen in jedem gegebenen zureichenden Grunde. Sie hebt aber alsbald von Neuem an, indem dieſer Grund wieder als Folge betrachtet wird: nie aber fordert ſie unmittelbar eine Reihe von Gründen. Wenn man hingegen, ſtatt zur Sache ſelbſt zu gehen, ſich innerhalb der abſtrakten Begriffe hält, ſo ſind jene Unterſchiede verſchwunden: dann wird eine Kette von abwechſelnden Urſachen und Wirkungen, oder abwechſelnden logiſchen Gründen und Folgen für eine Kette von lauter Urſachen oder Gründen zur letzten Wirkung ausgegeben, und die Vollſtändigkeit der Bedingungen, durch die ein Grund erſt zureichend wird, erſcheint als eine Vollſtändigkeit jener angenommenen Reihe von lauter Gründen, die nur der letzten Folge wegen da wären. Da tritt denn das abſtrakte Vernunftprincip ſehr keck mit ſeiner Forderung des Unbedingten auf. Aber um die Ungültigkeit derſelben zu erkennen, bedarf es noch keiner Kritik der Vernunft, mittelſt Antinomien und deren Auflöſung, ſondern nur einer Kritik der Vernunft, in meinem Sinne verſtanden, nämlich einer Unterſuchung des Verhältniſſes der abſtrakten Erkenntniß zur unmittelbar intuitiven, mittelſt Herabſteigen von der unbeſtimmten Allgemeinheit jener zur feſten Beſtimmtheit dieſer. Aus ſolcher ergiebt ſich dann hier, daß keineswegs das Weſen der Vernunft im Fordern eines Unbedingten beſtehe: denn ſobald ſie mit völliger Beſonnenheit verfährt, muß ſie ſelbſt finden, daß ein Unbedingtes geradezu ein Unding iſt. Die Vernunft, als ein Erkenntnißvermögen, kann es immer nur mit Objekten zu thun haben; alles Objekt für das Subjekt aber iſt nothwendig und unwiderruflich dem Satz vom Grunde unterworfen und anheimgefallen, ſowohl a parte ante als a parte post. Die Gültigkeit des Satzes vom Grunde liegt ſo ſehr in der Form des Bewußtſeyns, daß man ſchlechterdings ſich nichts objektiv vorſtellen

kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre, alſo kein abſolutes Abſolutum, wie ein Brett vor dem Kopf. Daß Dieſen oder Jenen ſeine Bequemlichkeit irgendwo ſtillſtehen und ein ſolches Abſolutum beliebig annehmen heißt, kann nichts ausrichten, gegen jene unumſtößliche Gewißheit a priori, auch nicht wenn man ſehr vornehme Mienen dazu macht. In der That iſt das ganze Gerede vom Abſoluten, dieſes faſt alleinige Thema der ſeit Kant verſuchten Philoſophien, nichts Anderes, als der kosmologiſche Beweis incognito. Dieſer nämlich, in Folge des ihm von Kant gemachten Proceſſes, aller Rechte verluſtig und vogelfrei erklärt, darf ſich in ſeiner wahren Geſtalt nicht mehr zeigen, tritt daher in allerlei Verkleidungen auf, bald in vornehmen, bemäntelt durch intellektuale Anſchauung, oder reines Denken, bald als verdächtiger Vagabunde, der was er erlangt halb erbettelt, halb ertrotzt, in den beſcheideneren Philoſophemen. Wollen die Herren abſolut ein Abſolutum haben; ſo will ich ihnen eines in die Hand geben, welches allen Anforderungen an ein Solches viel beſſer genügt, als ihre erfaſelten Nebelgeſtalten: es iſt die Materie. Sie iſt unentſtanden und unvergänglich, alſo wirklich unabhängig und quod per se est et per se concipitur: aus ihrem Schooß geht Alles hervor und Alles in ihn zurück: was kann man von einem Abſolutum weiter verlangen? — Aber vielmehr ſollte man ihnen, bei denen keine Kritik der Vernunft angeſchlagen hat, zurufen:

Seid ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?

Daß das Zurückgehen zu einer unbedingten Urſache, zu einem erſten Anfang, keineswegs im Weſen der Vernunft begründet ſei, iſt übrigens auch faktiſch bewieſen, dadurch, daß die Urreligionen unſeres Geſchlechtes, welche auch noch jetzt die größte Anzahl von Bekennern auf Erden haben, alſo Brahmanismus und Buddhaismus, dergleichen Annahmen nicht kennen, noch zulaſſen, ſondern die Reihe der einander bedingenden Erſcheinungen ins Unendliche hinaufführen. Ich verweiſe hierüber auf die weiter unten, bei der Kritik der erſten Antinomie, folgende Anmerkung, wozu man noch Uphams „Doctrine of Buddhaism“ (S. 9), und überhaupt jeden ächten Bericht über die Religionen

Aſiens nachſehen kann. Man ſoll nicht Judenthum und Vernunft identificiren. —

Kant, der ſein angebliches Vernunftprincip auch keineswegs als objektiv gültig, ſondern nur als ſubjektiv nothwendig behaupten will, deducirt es, ſelbſt als ſolches, nur durch ein ſeichtes Sophisma, S. 307; V, 364. Nämlich, weil wir jede uns bekannte Wahrheit unter eine allgemeinere zu ſubſumiren ſuchen, ſo lange es geht; ſo ſoll dieſes nichts Anderes ſeyn, als eben ſchon die Jagd nach dem Unbedingten, welches wir vorausſetzten. In Wahrheit aber thun wir durch ſolches Suchen nichts Anderes, als daß wir die Vernunft, d. h. jenes Vermögen abſtrakter, allgemeiner Erkenntniß, welches den beſonnenen, ſprachbegabten, denkenden Menſchen vom Thier, dem Sklaven der Gegenwart, unterſcheidet, anwenden und zweckmäßig gebrauchen zur Vereinfachung unſerer Erkenntniß durch Ueberſicht. Denn der Gebrauch der Vernunft beſteht eben darin, daß wir das Beſondere durch das Allgemeine, den Fall durch die Regel, dieſe durch die allgemeinere Regel erkennen, daß wir alſo die allgemeinſten Geſichtspunkte ſuchen: durch ſolche Ueberſicht wird eben unſere Erkenntniß ſo ſehr erleichtert und vervollkommnet, daß daraus der große Unterſchied entſteht zwiſchen dem thieriſchen und dem menſchlichen Lebenslauf, und wieder zwiſchen dem Leben des gebildeten und dem des rohen Menſchen. Nun findet allerdings die Reihe der Erkenntnißgründe, welche allein auf dem Gebiet des Abſtrakten, alſo der Vernunft, exiſtirt, allemal ein Ende beim Unbeweisbaren, d. h. bei einer Vorſtellung, die nach dieſer Geſtaltung des Satzes vom Grunde nicht weiter bedingt iſt, alſo an dem, a priori oder a posteriori, unmittelbar anſchaulichen Grunde des oberſten Satzes der Schlußkette. Ich habe ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 50, gezeigt, daß hier eigentlich die Reihe der Erkenntnißgründe übergeht in die Gründe des Werdens, oder des Seyns. Dieſen Umſtand aber geltend machen wollen, um ein nach dem Geſetz der Kauſalität Unbedingtes, ſei es auch nur als Forderung, nachzuweiſen; dies kann man nur, wenn man die Geſtaltungen des Satzes vom Grunde noch gar nicht unterſchieden hat, ſondern, an den abſtrakten Ausdruck ſich haltend, ſie alle konfundirt. Aber dieſe Verwechſelung ſucht Kant ſogar durch ein bloßes Wortſpiel mit

Universalitas und Universitas zu begründen, S. 322; V, 379. — Es ist also grundfalsch, daß unser Aufsuchen höherer Erkenntnißgründe, allgemeiner Wahrheiten, entspringe aus der Voraussetzung eines seinem Daseyn nach unbedingten Objekts, oder nur irgend etwas hiemit gemein habe. Wie sollte es auch der Vernunft wesentlich seyn, etwas vorauszusetzen, das sie für ein Unding erkennen muß, sobald sie sich besinnt. Vielmehr ist der Ursprung jenes Begriffs vom Unbedingten nie in etwas Anderm nachzuweisen, als in der Trägheit des Individuums, das sich damit aller fremden und eigenen fernern Fragen entledigen will, wiewohl ohne alle Rechtfertigung.

Diesem angeblichen Vernunftprincip nun spricht zwar Kant selbst die objektive Gültigkeit ab, giebt es aber doch für eine nothwendige subjektive Voraussetzung und bringt so einen unauflöslichen Zwiespalt in unsere Erkenntniß, welchen er bald deutlicher hervortreten läßt. Zu diesem Zweck entfaltet er jenes Vernunftprincip weiter, S. 322; V, 379, nach der beliebten architektonisch-symmetrischen Methode. Aus den drei Kategorien der Relation entspringen drei Arten von Schlüssen, jede von welchen den Leitfaden giebt zur Aufsuchung eines besondern Unbedingten, deren es daher wieder drei giebt: Seele, Welt (als Objekt an sich und geschlossene Totalität), Gott. Hiebei ist nun sogleich ein großer Widerspruch zu bemerken, von welchem Kant aber keine Notiz nimmt, weil er der Symmetrie sehr gefährlich wäre: zwei dieser Unbedingten sind ja selbst wieder bedingt, durch das Dritte, nämlich Seele und Welt durch Gott, der ihre hervorbringende Ursache ist: jene haben also mit diesem gar nicht das Prädikat der Unbedingtheit gemein, worauf es doch hier ankommt, sondern nur das des Erschlossenseyns nach Principien der Erfahrung, über das Gebiet der Möglichkeit derselben hinaus.

Dies bei Seite gesetzt, finden wir in den drei Unbedingten, auf welche, nach Kant, jede Vernunft, ihren wesentlichen Gesetzen folgend, gerathen muß, die drei Hauptgegenstände wieder, um welche sich die ganze, unter dem Einfluß des Christenthums stehende Philosophie, von den Scholastikern an, bis auf Christian Wolf herab, gedreht hat. So zugänglich und geläufig jene Begriffe durch alle jene Philosophen auch jetzt der bloßen Vernunft geworden sind; so ist dadurch doch keineswegs ausgemacht, daß

sie, auch ohne Offenbarung, aus der Entwickelung jeder Vernunft hervorgehen müßten, als ein dem Wesen dieser selbst eigenthümliches Erzeugniß. Um Dieses auszumachen, wäre die historische Untersuchung zu Hülfe zu nehmen, und zu erforschen, ob die alten und die nichteuropäischen Völker, besonders die Hindostanischen, und viele der ältesten Griechischen Philosophen auch wirklich zu jenen Begriffen gelangt seien; oder ob bloß wir, zu gutmüthig, sie ihnen zuschreiben, so wie die Griechen überall ihre Götter wiederfanden, indem wir ganz fälschlich das Brahm der Hindu und das Tien der Chinesen mit „Gott" übersetzen; ob nicht vielmehr der eigentliche Theismus allein in der Jüdischen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Religionen zu finden sei, deren Bekenner gerade deshalb die Anhänger aller andern Religionen auf Erden unter dem Namen Heiden zusammenfassen, — einem, beiläufig gesagt, höchst einfältigen und rohen Ausdruck, der wenigstens aus den Schriften der Gelehrten verbannt seyn sollte, weil er Brahmanisten, Buddhaisten, Aegypter, Griechen, Römer, Germanen, Gallier, Irokesen, Patagonier, Karaiben, Otaheiter, Australier u. a. m. identificirt und in Einen Sack steckt. Für Pfaffen ist ein solcher Ausdruck passend: in der gelehrten Welt aber muß ihm sogleich die Thüre gewiesen werden, er kann nach England reisen und sich in Oxford niederlassen. — Daß namentlich der Buddhaismus, diese auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, durchaus keinen Theismus enthält, ja, ihn perhorrescirt, ist eine ganz ausgemachte Sache. Was den Plato betrifft, so bin ich der Meinung, daß er seinen ihn periodisch anwandelnden Theismus den Juden verdankt. Numenius hat ihn deshalb (nach Clem. Alex. Strom., I, c. 22, Euseb. praep. evang., XIII, 12, und Suidas, unter Numenius) den Moses graecisans genannt: Τι γαρ εστι Πλατων, η Μωσης αττικιζων; und er wirft ihm vor, daß er seine Lehren von Gott und der Schöpfung aus den Mosaischen Schriften gestohlen (αποσυλησας) habe. Klemens kommt oft darauf zurück, daß Plato den Moses gekannt und benutzt habe, z. B. Strom. I, 25. — V, c. 14, §. 90 u. f. f. — Paedagog., II, 10, und III, 11; auch in der Cohortatio ad gentes, c. 6, woselbst, nachdem er, im vorhergehenden Kapitel, sämmtliche Griechische Philosophen kapuzinerhaft gescholten und verhöhnt hat,

weil ſie keine Juden geweſen ſind, den Plato ausſchließlich lobt und in lauter Jubel darüber ausbricht, daß derſelbe, wie er ſeine Geometrie von den Aegyptern, ſeine Aſtronomie von den Babyloniern, Magie von den Thrakiern, auch Vieles von den Aſſyriern gelernt habe, ſo ſeinen Theismus von den Juden: Οιδα σου τους διδασκαλους, κἀν αποκρυπτειν εθελῃς, — — — — — — δοξαν την του θεου παρ' αυτων ωφελησαι των Εβραιων (tuos magistros novi, licet eos celare velis, — — — — — illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis). Eine rührende Erkennungsſcene. — Aber eine ſonderbare Beſtätigung der Sache erkenne ich in Folgendem. Nach Plutarch (in Mario) und beſſer nach Laktanz (I, 3, 19) hat Plato der Natur gedankt, daß er ein Menſch und kein Thier, ein Mann und kein Weib, ein Grieche und kein Barbar geworden ſei. Nun ſteht in Iſaak Euchels Gebeten der Juden, aus dem Hebräiſchen, zweite Auflage, 1799, S. 7, ein Morgengebet, worin ſie Gott danken und loben, daß der Dankende ein Jude und kein Heide, ein Freier und kein Sklave, ein Mann und kein Weib geworden ſei. — Eine ſolche hiſtoriſche Unterſuchung würde Kanten einer ſchlimmen Nothwendigkeit überhoben haben, in die er jetzt geräth, indem er jene drei Begriffe aus der Natur der Vernunft nothwendig entſpringen läßt, und doch darthut, daß ſie unhaltbar und von der Vernunft nicht zu begründen ſind, und deshalb die Vernunft ſelbſt zum Sophiſten macht, indem er S. 339; V, 397, ſagt: „Es ſind Sophiſtikationen, nicht des Menſchen, ſondern der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte ſich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann." Danach wären dieſe Kantiſchen „Ideen der Vernunft" dem Fokus zu vergleichen, in welchen die von einem Hohlſpiegel konvergirend zurückgeworfenen Strahlen, einige Zolle vor ſeiner Oberfläche, zuſammenlaufen, in Folge wovon, durch einen unvermeidlichen Verſtandesproceß, ſich uns daſelbſt ein Gegenſtand darſtellt, welcher ein Ding ohne Realität iſt.

Sehr unglücklich iſt aber für jene drei angeblich nothwendigen Produktionen der reinen theoretiſchen Vernunft der Name Ideen gewählt und dem Platon entriſſen, der damit die un-

vergänglichen Geſtalten bezeichnete, welche, durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen ſichtbar werden. Platons Ideen ſind dieſem zufolge durchaus anſchaulich, wie auch das Wort, das er wählte, ſo beſtimmt bezeichnet, welches man nur durch Anſchaulichkeiten oder Sichtbarkeiten, entſprechend überſetzen könnte. Und Kant hat es ſich zugeeignet, um Das zu bezeichnen, was von aller Möglichkeit der Anſchauung ſo ferne liegt, daß ſogar das abſtrakte Denken nur halb dazu gelangen kann. Das Wort Idee, welches Platon zuerſt einführte, hat auch ſeitdem, zweiundzwanzig Jahrhunderte hindurch, immer die Bedeutung behalten, in der Platon es gebrauchte: denn nicht nur alle Philoſophen des Alterthums, ſondern auch alle Scholaſtiker und ſogar die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters brauchten es allein in jener Platoniſchen Bedeutung, nämlich im Sinn des lateiniſchen Wortes exemplar, wie Suarez ausdrücklich anführt in ſeiner fünfundzwanzigſten Disputation, Sect. 1. — Daß ſpäter Engländer und Franzoſen die Armuth ihrer Sprachen zum Mißbrauch jenes Wortes verleitet hat, iſt ſchlimm genug, aber nicht von Gewicht. Kants Mißbrauch des Wortes Idee, durch Unterſchiebung einer neuen Bedeutung, welche am dünnen Faden des Nicht Objekt der Erfahrungſeyns, die es mit Platons Ideen, aber auch mit allen möglichen Chimären gemein hat, herbeigezogen wird, iſt alſo durchaus nicht zu rechtfertigen. Da nun der Mißbrauch weniger Jahre nicht in Betracht kommt gegen die Autorität vieler Jahrhunderte, ſo habe ich das Wort immer in ſeiner alten urſprünglichen, Platoniſchen Bedeutung gebraucht.

Die Widerlegung der rationalen Pſychologie iſt in der erſten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ ſehr viel ausführlicher und gründlicher, als in der zweiten und folgenden; daher man hier ſchlechterdings ſich jener bedienen muß. Dieſe Widerlegung hat im Ganzen ſehr großes Verdienſt und viel Wahres. Jedoch bin ich durchaus der Meinung, daß Kant bloß ſeiner Symmetrie zu Liebe den Begriff der Seele aus jenem Paralogismus mittelſt Anwendung der Forderung des Unbeding-

ten auf den Begriff Subſtanz, der die erſte Kategorie der Relation iſt, als nothwendig herleitet und demnach behauptet, daß auf dieſe Weiſe in jeder ſpekulirenden Vernunft der Begriff von einer Seele entſtände. Hätte derſelbe wirklich ſeinen Urſprung in der Vorausſetzung eines letzten Subjekts aller Prädikate eines Dinges, ſo würde man ja nicht allein im Menſchen, ſondern auch in jedem lebloſen Dinge ebenſo nothwendig eine Seele angenommen haben, da auch ein ſolches ein letztes Subjekt aller ſeiner Prädikate verlangt. Ueberhaupt aber bedient Kant ſich eines ganz unſtatthaften Ausdrucks, wenn er von einem Etwas redet, das nur als Subjekt und nicht als Prädikat exiſtiren könne (z. B. „Kritik der reinen Vernunft", S. 323; V, 412; „Prolegomena", §. 4 und 47); obgleich ſchon in des Ariſtoteles „Metaphyſik", IV, Kap. 8, ein Vorgang dazu zu finden iſt. Als Subjekt und Prädikat exiſtirt gar nichts: denn dieſe Ausdrücke gehören ausſchließlich der Logik an und bezeichnen das Verhältniß abſtrakter Begriffe zu einander. In der anſchaulichen Welt ſoll nun ihr Korrelat oder Stellvertreter Subſtanz und Accidenz ſeyn. Dann aber brauchen wir Das, was ſtets nur als Subſtanz und nie als Accidenz exiſtirt, nicht weiter zu ſuchen, ſondern haben es unmittelbar an der Materie. Sie iſt die Subſtanz zu allen Eigenſchaften der Dinge, als welche ihre Accidenzien ſind. Sie iſt wirklich, wenn man Kants eben gerügten Ausdruck beibehalten will, das letzte Subjekt aller Prädikate jedes empiriſch gegebenen Dinges, nämlich Das, was übrig bleibt, nach Abzug aller ſeiner Eigenſchaften jeder Art: und dies gilt vom Menſchen, wie vom Thiere, Pflanze oder Stein, und iſt ſo evident, daß, um es nicht zu ſehen, ein determinirtes Nichtſehenwollen erfordert iſt. Daß ſie wirklich der Prototypos des Begriffs Subſtanz ſei, werde ich bald zeigen. — Subjekt und Prädikat aber verhält ſich zu Subſtanz und Accidenz vielmehr wie der Satz des zureichenden Grundes in der Logik zum Geſetz der Kauſalität in der Natur, und ſo unſtatthaft die Verwechſelung oder Identifizirung dieſer, iſt es auch die jener Beiden. Letztere Verwechſelung und Identifikation treibt aber Kant bis zum höchſten Grade in den „Prolegomenen", §. 46, um den Begriff der Seele aus dem des letzten Subjekts aller Prädikate und aus der Form des kategoriſchen Schluſſes entſtehen zu laſſen. Um die Sophiſti-

kation dieſes Paragraphen aufzudecken, braucht man nur ſich zu beſinnen, daß Subjekt und Prädikat rein logiſche Beſtimmungen ſind, die einzig und allein abſtrakte Begriffe, und zwar nach ihrem Verhältniß im Urtheil, betreffen: Subſtanz und Accidenz hingegen gehören der anſchaulichen Welt und ihrer Apprehenſion im Verſtande an, finden ſich daſelbſt aber nur als identiſch mit Materie und Form oder Qualität: davon ſogleich ein Mehreres.

Der Gegenſatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverſchiedener Subſtanzen, Leib und Seele, gegeben hat, iſt in Wahrheit der des Objektiven und Subjektiven. Faßt der Menſch ſich in der äußeren Anſchauung objektiv auf, ſo findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Weſen; faßt er hingegen ſich im bloßen Selbſtbewußtſeyn, alſo rein ſubjektiv auf, ſo findet er ein bloß Wollendes und Vorſtellendes, frei von allen Formen der Anſchauung, alſo auch ohne irgend eine der den Körpern zukommenden Eigenſchaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele, wie alle die transſcendenten, von Kant Ideen genannten Begriffe, dadurch, daß er den Satz vom Grunde, die Form alles Objekts, auf Das anwendet, was nicht Objekt iſt, und zwar hier auf das Subjekt des Erkennens und Wollens. Er betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, deren Urſache er ſucht und den Leib nicht dafür annehmen kann, ſetzt alſo eine vom Leibe gänzlich verſchiedene Urſache derſelben. Auf dieſe Weiſe beweiſt der erſte und der letzte Dogmatiker das Daſeyn der Seele: nämlich ſchon Platon im Phädros und auch noch Wolf: nämlich aus dem Denken und Wollen als den Wirkungen, die auf jene Urſache leiten. Erſt nachdem auf dieſe Weiſe, durch Hypoſtaſirung einer der Wirkung entſprechenden Urſache, der Begriff von einem immateriellen, einfachen, unzerſtörbaren Weſen entſtanden war, entwickelte und demonſtrirte dieſen die Schule aus dem Begriff Subſtanz. Aber dieſen ſelbſt hatte ſie vorher ganz eigens zu dieſem Behuf gebildet, durch folgenden beachtenswerthen Kunſtgriff.

Mit der erſten Klaſſe der Vorſtellungen, d. h. der anſchaulichen, realen Welt, iſt auch die Vorſtellung der Materie gegeben, weil das in jener herrſchende Geſetz der Kauſalität den Wechſel der Zuſtände beſtimmt, welche ſelbſt ein Beharrendes vorausſetzen, deſſen Wechſel ſie ſind. Oben, beim Satz der Beharrlichkeit der

Substanz, habe ich, mit Berufung auf frühere Stellen, gezeigt, daß diese Vorstellung der Materie entsteht, indem im Verstande, für welchen allein sie da ist, durch das Gesetz der Kausalität (seine einzige Erkenntnißform) Zeit und Raum innig vereinigt werden und der Antheil des Raumes an diesem Produkt als das Beharren der Materie, der Antheil der Zeit aber als der Wechsel der Zustände derselben sich darstellen. Rein für sich kann die Materie auch nur in abstracto gedacht, nicht aber angeschaut werden; da sie der Anschauung immer schon in Form und Qualität erscheint. Von diesem Begriff der Materie ist nun Substanz wieder eine Abstraktion, folglich ein höheres Genus, und ist dadurch entstanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädikat der Beharrlichkeit stehen ließ, alle ihre übrigen, wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. s. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält also der Begriff Substanz weniger in sich als der Begriff Materie: aber er enthält nicht dafür, wie sonst immer das höhere Genus, mehr unter sich, indem er nicht mehrere niedere genera, neben der Materie, umfaßt; sondern diese bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffes Substanz, das einzige Nachweisbare, dadurch sein Inhalt realisirt wird und einen Beleg erhält. Der Zweck also, zu welchem sonst die Vernunft durch Abstraktion einen höhern Begriff hervorbringt, nämlich um in ihm mehrere, durch Nebenbestimmungen verschiedene Unterarten zugleich zu denken, hat hier gar nicht Statt: folglich ist jene Abstraktion entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen, oder sie hat eine heimliche Nebenansicht. Diese tritt nun ans Licht, indem unter den Begriff Substanz, seiner ächten Unterart Materie eine zweite koordinirt wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerstörbare Substanz, Seele. Die Erschleichung dieses Begriffs geschah aber dadurch, daß schon bei der Bildung des höhern Begriffes Substanz gesetzwidrig und unlogisch verfahren wurde. In ihrem gesetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höhern Geschlechtsbegriff immer nur dadurch, daß sie mehrere Artbegriffe neben einander stellt, nun vergleichend, diskursiv, verfährt und, durch Weglassen ihrer Unterschiede und Beibehalten ihrer Uebereinstimmungen, den sie alle umfassenden, aber weniger enthaltenden Geschlechtsbegriff erhält: woraus folgt, daß die Artbegriffe

immer dem Geschlechtsbegriff vorhergehen müssen. Im gegenwärtigen Fall ist es aber umgekehrt. Bloß der Begriff Materie war vor dem Geschlechtsbegriff Substanz da, welcher ohne Anlaß und folglich ohne Berechtigung, müßiger Weise aus jenem gebildet wurde, durch beliebige Weglassung aller Bestimmungen desselben bis auf eine. Erst nachher wurde neben den Begriff Materie die zweite unächte Unterart gestellt und so untergeschoben. Zur Bildung dieser aber bedurfte es nun weiter nichts, als einer ausdrücklichen Verneinung dessen, was man vorher stillschweigend schon im höhern Geschlechtsbegriff weggelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit. So wurde also der Begriff Substanz bloß gebildet, um das Vehikel zur Erschleichung des Begriffs der immateriellen Substanz zu seyn. Er ist folglich sehr weit davon entfernt für eine Kategorie oder nothwendige Funktion des Verstandes gelten zu können: vielmehr ist er ein höchst entbehrlicher Begriff, weil sein einziger wahrer Inhalt schon im Begriff der Materie liegt, neben welchem er nur noch eine große Leere enthält, die durch nichts ausgefüllt werden kann, als durch die erschlichene Nebenart immaterielle Substanz, welche aufzunehmen er auch allein gebildet worden: weswegen er, der Strenge nach, gänzlich zu verwerfen und an seine Stelle überall der Begriff der Materie zu setzen ist.

Die Kategorien waren für jedes mögliche Ding ein Bett des Prokrustes, aber die drei Arten der Schlüsse sind es nur für die drei sogenannten Ideen. Die Idee der Seele war gezwungen worden in der kategorischen Schlußform ihren Ursprung zu finden. Jetzt trifft die Reihe die dogmatischen Vorstellungen über das Weltganze, sofern es, als Objekt an sich, zwischen zwei Gränzen, der des Kleinsten (Atom) und der des Größten (Weltgränzen in Zeit und Raum) gedacht wird. Diese müssen nun aus der Form des hypothetischen Schlusses hervorgehen. Dabei ist an sich kein sonderlicher Zwang nöthig. Denn das hypothetische Urtheil hat seine Form vom Satze des Grundes, und aus der besinnungslosen, unbedingten Anwendung dieses Satzes und sodann beliebiger Beiseitelegung desselben entstehen in der That alle

jene ſogenannten Ideen, nicht die kosmologiſchen allein: nämlich dadurch daß, jenem Satze gemäß, immer nur die Abhängigkeit eines Objekts vom andern geſucht wird, bis endlich die Ermüdung der Einbildungskraft ein Ziel der Reiſe ſchafft: wobei aus den Augen gelaſſen wird, daß jedes Objekt, ja die ganze Reihe derſelben und der Satz vom Grunde ſelbſt in einer viel nähern und größern Abhängigkeit ſteht, nämlich in der vom erkennenden Subjekt, für deſſen Objekte, d. h. Vorſtellungen, jener Satz allein gültig iſt, indem deren bloße Stelle in Raum und Zeit durch ihn beſtimmt wird. Da alſo die Erkenntnißform, aus welcher hier bloß die kosmologiſchen Ideen abgeleitet werden, nämlich der Satz vom Grunde, der Urſprung aller vernünfteluden Hypoſtaſen iſt; ſo bedarf es dazu diesmal keiner Sophismen; deſto mehr aber, um jene Ideen nach den vier Titeln der Kategorien zu klaſſifiziren.

1) Die kosmologiſchen Ideen in Hinſicht auf Zeit und Raum, alſo von den Gränzen der Welt in beiden, werden kühn angeſehen als beſtimmt durch die Kategorie der Quantität, mit der ſie offenbar nichts gemein haben, als die in der Logik zufällige Bezeichnung des Umfangs des Subjektbegriffes im Urtheil durch das Wort Quantität, einen bildlichen Ausdruck, ſtatt deſſen ebenſo gut ein anderer hätte gewählt werden können. Aber für Kants Liebe zur Symmetrie iſt dies genug, um den glücklichen Zufall dieſer Namengebung zu benutzen und die transſcendenten Dogmen von der Weltausdehnung daran zu knüpfen.

2) Noch kühner knüpft Kant an die Qualität, d. i. die Bejahung oder Verneinung in einem Urtheil, die transſcendenten Ideen über die Materie, wobei nicht einmal eine zufällige Wortähnlichkeit zum Grunde liegt: denn gerade auf die Quantität und nicht auf die Qualität der Materie bezieht ſich ihre mechaniſche (nicht chemiſche) Theilbarkeit. Aber, was noch mehr iſt, dieſe ganze Idee von der Theilbarkeit gehört gar nicht unter die Folgerungen nach dem Satze vom Grunde, aus welchem, als dem Inhalt der hypothetiſchen Form, doch alle kosmologiſchen Ideen fließen ſollen. Denn die Behauptung, auf welcher Kant dabei fußet, daß das Verhältniß der Theile zum Ganzen das der Bedingung zum Bedingten, alſo ein Verhältniß gemäß dem Satz vom Grunde ſei, iſt ein zwar feines, aber doch grundloſes So-

phisma. Jenes Verhältniß ſtützt ſich vielmehr auf den Satz vom Widerſpruch. Denn das Ganze iſt nicht durch die Theile, noch dieſe durch jenes; ſondern beide ſind nothwendig zuſammen, weil ſie Eines ſind und ihre Trennung nur ein willkürlicher Akt iſt. Darauf beruht es, nach dem Satz vom Widerſpruch, daß, wenn die Theile weggedacht werden, auch das Ganze weggedacht iſt, und umgekehrt; keineswegs aber darauf, daß die Theile als Grund das Ganze als Folge bedingten und wir daher, nach dem Satz vom Grunde, nothwendig getrieben würden, die letzten Theile zu ſuchen, um daraus, als ſeinem Grunde, das Ganze zu verſtehen. — So große Schwierigkeiten überwältigt hier die Liebe zur Symmetrie.

3) Unter den Titel der Relation würde nun ganz eigentlich die Idee von der erſten Urſache der Welt gehören. Kant muß aber dieſe für den vierten Titel, den der Modalität, aufbewahren, für den ſonſt nichts übrig bliebe und unter welchen er jene Idee dann dadurch zwängt, daß das Zufällige (d. h. nach ſeiner, der Wahrheit diametral entgegengeſetzten Erklärung, jede Folge aus ihrem Grunde) durch die erſte Urſache zum Nothwendigen wird. — Als dritte Idee tritt daher, zu Gunſten der Symmetrie, hier der Begriff der Freiheit auf, womit aber eigentlich doch nur die nun einmal allein hieher paſſende Idee von der Welturſache gemeint iſt, wie die Anmerkung zur Theſis des dritten Widerſtreits deutlich ausſagt. Der dritte und vierte Widerſtreit ſind im Grunde tautologiſch.

Ueber alles dieſes aber finde und behaupte ich, daß die ganze Antinomie eine bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf iſt. Nur die Behauptungen der Antitheſen beruhen wirklich auf den Formen unſeres Erkenntnißvermögens, d. h., wenn man es objektiv ausdrückt, auf den nothwendigen, a priori gewiſſen, allgemeinſten Naturgeſetzen. Ihre Beweiſe allein ſind daher aus objektiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweiſe der Theſen keinen andern als ſubjektiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, deſſen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regreſſus ermüdet und daher demſelben durch willkürliche Vorausſetzungen, die ſie beſtens zu beſchönigen ſucht, ein Ende macht, und deſſen Urtheilskraft noch überdies durch früh und feſt eingeprägte Vor-

urtheile an dieſer Stelle gelähmt iſt. Dieſerwegen iſt der Beweis für die Theſis in allen vier Widerſtreiten überall nur ein Sophisma; ſtatt daß der für die Antitheſis eine unvermeidliche Folgerung der Vernunft aus den uns a priori bewußten Geſetzen der Welt als Vorſtellung iſt. Auch hat Kant nur mit vieler Mühe und Kunſt die Theſis aufrecht erhalten können und ſie ſcheinbare Angriffe auf den mit urſprünglicher Kraft begabten Gegner machen laſſen. Hiebei nun iſt ſein erſter und durchgängiger Kunſtgriff dieſer, daß er nicht, wie man thut, wenn man ſich der Wahrheit ſeines Satzes bewußt iſt, den nervus argumentationis hervorhebt und ſo iſolirt, nackt und deutlich, als nur immer möglich, vor die Augen bringt; ſondern vielmehr führt er auf beiden Seiten denſelben unter einem Schwall überflüſſiger und weitläuftiger Sätze verdeckt und eingemengt ein.

Die hier nun ſo im Widerſtreit auftretenden Theſen und Antitheſen erinnern an den δικαιος und αδικος λογος, welche Sokrates in den Wolken des Ariſtophanes ſtreitend auftreten läßt. Jedoch erſtreckt ſich dieſe Aehnlichkeit nur auf die Form, nicht aber auf den Inhalt, wie wohl Diejenigen gern behaupten möchten, welche dieſen ſpekulativeſten aller Fragen der theoretiſchen Philoſophie einen Einfluß auf die Moralität zuſchreiben und daher im Ernſt die Theſe für den δικαιος, die Antitheſe aber für den αδικος λογος halten. Auf ſolche beſchränkte und verkehrte kleine Geiſter Rückſicht zu nehmen, werde ich mich hier jedoch nicht bequemen und nicht ihnen, ſondern der Wahrheit die Ehre gebend, die von Kant geführten Beweiſe der einzelnen Theſen als Sophismen aufdecken, während die der Antitheſen ganz ehrlich, richtig und aus objektiven Gründen geführt ſind. — Ich ſetze voraus, daß man bei dieſer Prüfung die Kantiſche Antinomie ſelbſt immer vor ſich habe.

Wollte man den Beweis der Theſis im erſten Widerſtreit gelten laſſen; ſo bewieſe er zu viel, indem er eben ſo gut auf die Zeit ſelbſt, als auf den Wechſel in ihr anwendbar wäre und daher beweiſen würde, daß die Zeit ſelbſt angefangen haben muß, was widerſinnig iſt. Uebrigens beſteht das Sophisma darin, daß ſtatt der Anfangsloſigkeit der Reihe der Zuſtände, wovon zuerſt die Rede, plötzlich die Endloſigkeit (Unendlichkeit) derſelben untergeſchoben und nun bewieſen wird, was Niemand bezweifelt, daß

dieſer das Vollendetſeyn logiſch widerſpreche und dennoch jede Gegenwart das Ende der Vergangenheit ſei. Das Ende einer anfangsloſen Reihe läßt ſich aber immer denken, ohne ihrer Anfangsloſigkeit Abbruch zu thun: wie ſich auch umgekehrt der Anfang einer endloſen Reihe denken läßt. Gegen das wirklich richtige Argument der Antitheſis aber, daß die Veränderungen der Welt rückwärts eine unendliche Reihe von Veränderungen ſchlechthin nothwendig vorausſetzen, wird gar nichts vorgebracht. Die Möglichkeit, daß die Kauſalreihe dereinſt in einen abſoluten Stillſtand endige, können wir denken; keineswegs aber die Möglichkeit eines abſoluten Anfangs*).

In Hinſicht auf die räumlichen Gränzen der Welt wird bewieſen, daß wenn ſie ein gegebenes Ganzes heißen ſoll, ſie nothwendig Gränzen haben muß: die Konſequenz iſt richtig, nur war eben ihr vorderes Glied das, was zu beweiſen war, aber unbewieſen bleibt. Totalität ſetzt Gränzen, und Gränzen ſetzen Totalität voraus: beide zuſammen werden hier aber willkürlich vorausgeſetzt. — Die Antitheſis liefert für dieſen zweiten Punkt jedoch keinen ſo befriedigenden Beweis, als für den erſten, weil

*) Daß die Annahme einer Gränze der Welt in der Zeit keineswegs ein nothwendiger Gedanke der Vernunft ſei, läßt ſich ſogar auch hiſtoriſch nachweiſen, indem die Hindu nicht einmal in der Volksreligion, geſchweige in den Veden, eine ſolche lehren; ſondern die Unendlichkeit dieſer erſcheinenden Welt, dieſes beſtand- und weſenloſen Gewebes der Maja, mythologiſch durch eine monſtröſe Chronologie auszuſprechen ſuchen, indem ſie zugleich das Relative aller Zeitlängen in folgendem Mythos ſehr ſinnreich hervorheben (Polier, Mythologie des Indous, Vol. 2, p. 585). Die vier Zeitalter, in deren letztem wir leben, umfaſſen zuſammen 4,320,000 Jahre. Solcher Perioden von vier Zeitaltern hat jeder Tag des ſchaffenden Brahma 1000 und ſeine Nacht wieder 1000. Sein Jahr hat 365 Tage und ebenſo viele Nächte. Er lebt, immer ſchaffend, 100 ſeiner Jahre: und wenn er ſtirbt, wird ſogleich ein neuer Brahma geboren, und ſo von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die ſelbe Relativität der Zeit drückt auch die ſpecielle Mythe aus, welche in Poliers Werk, Bd. 2, S. 594, den Puranas nacherzählt iſt, wo ein Rajah, nach einem Beſuch von wenigen Augenblicken bei Wiſchnu, in deſſen Himmel, bei ſeiner Rückkehr auf die Erde mehrere Millionen Jahre verſtrichen und ein neues Zeitalter eingetreten findet, weil jeder Tag des Wiſchnu gleich iſt 100 Wiederkehren der vier Zeitalter.

das Geſetz der Kauſalität bloß in Hinſicht auf die Zeit, nicht auf den Raum, nothwendige Beſtimmungen an die Hand giebt und uns zwar a priori die Gewißheit ertheilt, daß keine erfüllte Zeit je an eine ihr vorhergegangene leere gränzen und keine Veränderung die erſte ſeyn konnte, nicht aber darüber, daß ein erfüllter Raum keinen leeren neben ſich haben kann. Inſofern wäre über Letzteres keine Entſcheidung a priori möglich. Jedoch liegt die Schwierigkeit, die Welt im Raume als begränzt zu denken, darin, daß der Raum ſelbſt nothwendig unendlich iſt, und daher eine begränzte endliche Welt in ihm, ſo groß ſie auch ſei, zu einer unendlich kleinen Größe wird; an welchem Mißverhältniß die Einbildungskraft einen unüberwindlichen Anſtoß findet; indem ihr danach nur die Wahl bleibt, die Welt entweder unendlich groß, oder unendlich klein zu denken. Dies haben ſchon die alten Philoſophen eingeſehen: Μητροδωρος, ὁ καθηγητης Επικουρου, φησιν ατοπον ειναι εν μεγαλῳ πεδιῳ ἑνα σταχυν γεννηθηναι, και ἑνα κοσμον εν τῳ απειρῳ (Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum). Stob. Ecl., I, c. 23. — Daher lehrten Viele von ihnen (wie gleich darauf folgt), απειρους κοσμους εν τῳ απειρῳ (infinitos mundos in infinito). Dieſes iſt auch der Sinn des Kantiſchen Arguments für die Antitheſe; nur hat er es durch einen ſcholaſtiſchen, geſchrobenen Vortrag verunſtaltet. Das ſelbe Argument könnte man auch gegen die Gränzen der Welt in der Zeit gebrauchen, wenn man nicht ſchon ein viel beſſeres am Leitfaden der Kauſalität hätte. Ferner entſteht, bei der Annahme einer im Raume begränzten Welt, die unbeantwortbare Frage, welches Vorrecht denn der erfüllte Theil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen gehabt hätte. Eine ausführliche und ſehr leſenswerthe Darlegung der Argumente für und gegen die Endlichkeit der Welt giebt Jordanus Brunus im fünften Dialog ſeines Buches „Del infinito, universo e mondi". Uebrigens behauptet Kant ſelbſt im Ernſt und aus objektiven Gründen die Unendlichkeit der Welt im Raum, in ſeiner „Naturgeſchichte und Theorie des Himmels", Theil II, Kap. 7. Zu derſelben bekennt ſich auch Ariſtoteles, „Phys.", III, Kap. 4, welches Kapitel nebſt den folgenden, in Hinſicht auf dieſe Antinomie ſehr leſenswerth iſt.

Beim zweiten Widerſtreit begeht die Theſis ſogleich eine gar

nicht ſeine petitio principii, indem ſie anhebt: „Jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen.“ Aus dem hier willkürlich angenommenen Zuſammengeſetztſeyn beweiſt ſie nachher freilich die einfachen Theile ſehr leicht. Aber eben der Satz „alle Materie iſt zuſammengeſetzt“, auf welchen es ankommt, bleibt unbewieſen, weil er eben eine grundloſe Annahme iſt. Dem Einfachen ſteht nämlich nicht das Zuſammengeſetzte, ſondern das Extendirte, das Theilehabende, das Theilbare gegenüber. Eigentlich aber wird hier ſtillſchweigend angenommen, daß die Theile vor dem Ganzen da waren und zuſammengetragen wurden, wodurch das Ganze entſtanden ſei: denn Dies beſagt das Wort „zuſammengeſetzt“. Doch läßt ſich Dieſes ſo wenig behaupten, wie das Gegentheil. Die Theilbarkeit beſagt bloß die Möglichkeit, das Ganze in Theile zu zerlegen; keineswegs, daß es aus Theilen zuſammengeſetzt und dadurch entſtanden ſei. Die Theilbarkeit behauptet bloß die Theile a parte post; das Zuſammengeſetztſeyn behauptet ſie a parte ante. Denn zwiſchen den Theilen und dem Ganzen iſt weſentlich kein Zeitverhältniß: vielmehr bedingen ſie ſich wechſelſeitig und ſind inſofern ſtets zugleich: denn nur ſofern Beide da ſind, beſteht das räumlich Ausgedehnte. Was daher Kant in der Anmerkung zur Theſis ſagt: „den Raum ſollte man eigentlich nicht Compositum, ſondern Totum nennen u. ſ. w.“, dies gilt ganz und gar auch von der Materie, als welche bloß der wahrnehmbar gewordene Raum iſt. — Dagegen folgt die unendliche Theilbarkeit der Materie, welche die Antitheſe behauptet, a priori und unwiderſprechlich aus der des Raumes, den ſie erfüllt. Dieſer Satz hat gar nichts gegen ſich: daher ihn auch Kant, S. 513; V, 541, wo er ernſtlich und in eigener Perſon, nicht mehr als Wortführer des αδικος λογος ſpricht, als objektive Wahrheit darſtellt: desgleichen in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft“ (S. 108, erſte Ausgabe) ſteht der Satz, „die Materie iſt ins Unendliche theilbar“, als ausgemachte Wahrheit an der Spitze des Beweiſes des erſten Lehrſatzes der Mechanik, nachdem er in der Dynamik als vierter Lehrſatz aufgetreten war und bewieſen worden. Hier aber verdirbt Kant den Beweis für die Antitheſe, durch die größte Verworrenheit des Vortrags und unnützen Wortſchwall, in der ſchlauen Abſicht, daß die Evidenz der Antitheſe die Sophismen

der Theſe nicht zu ſehr in Schatten ſtelle. — Die Atome ſind kein nothwendiger Gedanke der Vernunft, ſondern bloß eine Hypotheſe zur Erklärung der Verſchiedenheit des ſpecifiſchen Gewichts der Körper. Daß wir aber auch dieſes anderweitig und ſogar beſſer und einfacher, als durch Atomiſtik erklären können, hat Kant ſelbſt gezeigt, in der Dynamik ſeiner „Metaphyſiſchen Anfangsgründe zur Naturwiſſenſchaft"; vor ihm jedoch Prieſtley, „On matter and spirit.", sect. 1. Ja, ſchon im Ariſtoteles, „Phys.", IV, 9, iſt der Grundgedanke davon zu finden.

Das Argument für die dritte Theſis iſt ein ſehr feines Sophisma und eigentlich Kants vorgebliches Princip der reinen Vernunft ſelbſt, ganz unvermiſcht und unverändert. Es will die Endlichkeit der Reihe der Urſachen daraus beweiſen, daß eine Urſache, um zureichend zu ſeyn, die vollſtändige Summe der Bedingungen enthalten muß, aus denen der folgende Zuſtand, die Wirkung, hervorgeht. Dieſer Vollſtändigkeit der in dem Zuſtand, welcher Urſach iſt, zugleich vorhandenen Beſtimmungen ſchiebt nun das Argument die Vollſtändigkeit der Reihe von Urſachen unter, durch die jener Zuſtand ſelbſt erſt zur Wirklichkeit gekommen iſt: und weil Vollſtändigkeit Geſchloſſenheit, dieſe aber Endlichkeit vorausſetzt, ſo folgert das Argument hieraus eine erſte, die Reihe ſchließende, mithin unbedingte Urſache. Aber die Taſchenſpielerei liegt am Tage. Um den Zuſtand A als zureichende Urſache des Zuſtandes B zu begreifen, ſetze ich voraus, er enthalte die Vollſtändigkeit der hiezu erforderlichen Beſtimmungen, durch deren Beiſammenſeyn der Zuſtand B unausbleiblich erfolgt. Hiedurch iſt nun meine Anforderung an ihn als zureichende Urſache gänzlich befriedigt und ſie hat keine unmittelbare Verbindung mit der Frage, wie der Zuſtand A ſelbſt zur Wirklichkeit gekommen ſei: vielmehr gehört dieſe einer ganz anderen Betrachtung an, in der ich den nämlichen Zuſtand A nicht mehr als Urſache, ſondern ſelbſt wieder als Wirkung anſehe, wobei ein anderer Zuſtand ſich zu ihm wieder eben ſo verhalten muß, wie er ſelbſt ſich zu B verhielt. Die Vorausſetzung der Endlichkeit der Reihe von Urſachen und Wirkungen, und demnach eines erſten Anfanges, erſcheint dabei aber nirgends als nothwendig, ſo wenig wie die Gegenwart des gegenwärtigen Augenblicks einen Anfang der Zeit ſelbſt zur Vorausſetzung hat; ſondern jene wird

erst hinzugethan von der Trägheit des spekulirenden Individuums. Daß jene Voraussetzung in der Annahme einer Ursache als zureichenden Grundes liege, ist also erschlichen und falsch; wie ich dieses oben, bei Betrachtung des Kantischen, mit dieser Thesis zusammenfallenden Princips der Vernunft ausführlich gezeigt habe. Zur Erläuterung der Behauptung dieser falschen Thesis entblödet sich Kant nicht, in der Anmerkung zu derselben, sein Aufstehen vom Stuhl als Beispiel eines unbedingten Anfangs zu geben: als ob es ihm nicht so unmöglich wäre, ohne Motiv aufzustehen, wie der Kugel ohne Ursache zu rollen. Die Grundlosigkeit seiner vom Gefühl der Schwäche eingegebenen Berufung auf die Philosophen des Alterthums brauche ich wohl nicht erst aus dem Okellos Lukanos, den Eleaten u. s. w. nachzuweisen; der Hindu gar zu geschweigen. Gegen die Beweisführung der Antithese ist, wie bei den vorhergehenden, nichts einzuwenden.

Der vierte Widerstreit ist, wie ich schon bemerkt habe, mit dem dritten eigentlich tautologisch. Auch ist der Beweis der These im Wesentlichen wieder derselbe, wie der der vorhergehenden. Seine Behauptung, daß jedes Bedingte eine vollständige und daher mit dem Unbedingten sich endende Reihe von Bedingungen voraussetze, ist eine petitio principii, die man geradezu ableugnen muß. Jedes Bedingte setzt nichts voraus, als seine Bedingung: daß diese wieder bedingt sei, hebt eine neue Betrachtung an, welche in der ersten nicht unmittelbar enthalten ist.

Eine gewisse Scheinbarkeit ist der Antinomie nicht abzusprechen: dennoch ist es merkwürdig, daß kein Theil der Kantischen Philosophie so wenig Widerspruch erfahren, ja, so viel Anerkennung gefunden hat, wie diese so höchst paradoxe Lehre. Fast alle philosophische Parteien und Lehrbücher haben sie gelten gelassen und wiederholt, auch wohl bearbeitet; während beinahe alle andern Lehren Kants angefochten worden sind, ja, es nie an einzelnen schiefen Köpfen gefehlt hat, welche sogar die transscendentale Aesthetik verwarfen. Der ungetheilte Beifall, den hingegen die Antinomie gefunden, mag am Ende daher kommen, daß gewisse Leute mit innerlichem Behagen den Punkt betrachten, wo so recht eigentlich der Verstand stille stehen soll, indem er auf etwas gestoßen wäre, was zugleich ist und nicht ist, und sie

demnach das ſechſte Kunſtſtück des Philadelphia, in Lichtenbergs Anſchlagszettel, hier wirklich vor ſich hätten.

Kants nun folgende Kritiſche Entſcheidung des kosmologiſchen Streites iſt, wenn man ihren eigentlichen Sinn erforſcht, nicht Das, wofür er ſie giebt, nämlich die Auflöſung des Streites durch die Eröffnung, daß beide Theile, von falſchen Vorausſetzungen ausgehend, im erſten und zweiten Widerſtreit beide Unrecht, aber im dritten und vierten beide Recht haben; ſondern ſie iſt in der That die Beſtätigung der Antitheſen durch die Erläuterung ihrer Ausſage.

Zuerſt behauptet Kant in dieſer Auflöſung, mit offenbarem Unrecht, beide Theile giengen von der Vorausſetzung, als Oberſatz, aus, daß mit dem Bedingten auch die vollendete (alſo geſchloſſene) Reihe ſeiner Bedingungen gegeben ſei. Bloß die Theſis legte dieſen Satz, Kants reines Vernunftprincip, ihren Behauptungen zum Grunde: die Antitheſis hingegen leugnete ihn ja überall ausdrücklich, und behauptete das Gegentheil. Ferner legt Kant beiden Theilen noch dieſe Vorausſetzung zur Laſt, daß die Welt an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von ihrem Erkanntwerden und den Formen dieſes, da ſei: aber auch dieſe Vorausſetzung iſt abermals bloß von der Theſis gemacht; hingegen liegt ſie den Behauptungen der Antitheſis ſo wenig zum Grunde, daß ſie ſogar mit ihnen durchaus unvereinbar iſt. Denn dem Begriff einer unendlichen Reihe widerſpricht es geradezu, daß ſie ganz gegeben ſei: es iſt ihr daher weſentlich, daß ſie immer nur in Beziehung auf das Durchgehen derſelben, nicht aber unabhängig von ihm, da ſei. Hingegen liegt in der Vorausſetzung beſtimmter Gränzen auch die eines Ganzen, welches für ſich beſtehend und unabhängig von dem Vollziehen ſeiner Ausmeſſung da iſt. Alſo nur die Theſis macht die falſche Vorausſetzung von einem an ſich beſtehenden, d. h. vor aller Erkenntniß gegebenen Weltganzen, zu welchem die Erkenntniß bloß hinzukäme. Die Antitheſe ſtreitet durchaus ſchon urſprünglich mit dieſer Vorausſetzung: denn die Unendlichkeit der Reihen, welche ſie bloß nach Anleitung des Satzes vom Grunde behauptete, kann nur da ſeyn, ſofern der Regreſſus vollzogen wird, nicht unabhängig von dieſem. Wie nämlich das Objekt überhaupt das Subjekt vorausſetzt, ſo ſetzt auch das als eine endloſe Kette von Bedingungen beſtimmte

Objekt nothwendig die dieſem entſprechende Erkenntnißart, nämlich das beſtändige Verfolgen der Glieder jener Kette, im Subjekt voraus. Dies iſt aber eben was Kant als Auflöſung des Streites giebt und ſo oft wiederholt: „Die Unendlichkeit der Weltgröße iſt nur durch den Regreſſus, nicht vor demſelben.“ Dieſe ſeine Auflöſung des Widerſtreits iſt alſo eigentlich nur die Entſcheidung zu Gunſten der Antitheſe, in deren Behauptung jene Wahrheit ſchon liegt, ſo wie dieſelbe mit den Behauptungen der Theſe ganz unvereinbar iſt. Hätte die Antitheſe behauptet, daß die Welt aus unendlichen Reihen von Gründen und Folgen beſtehe und dabei doch unabhängig von der Vorſtellung und deren regreſſiver Reihe, alſo an ſich exiſtire und daher ein gegebenes Ganzes ausmache; ſo hätte ſie nicht nur der Theſe, ſondern auch ſich ſelber widerſprochen: denn ein Unendliches kann nie ganz gegeben ſeyn, noch eine endloſe Reihe daſeyn, als ſofern ſie endlos durchlaufen wird, noch ein Gränzenloſes ein Ganzes ausmachen. Nur der Theſis alſo kommt jene Vorausſetzung zu, von der Kant behauptet, daß ſie beide Theile irre geführt hätte.

Es iſt ſchon Lehre des Ariſtoteles, daß ein Unendliches nie actu, d. h. wirklich und gegeben ſeyn könne, ſondern bloß potentiâ. Ουκ εστιν ενεργειᾳ ειναι το απειρον· — — — — — αλλ' αδυνατον το εντελεχειᾳ ον απειρον (infinitum non potest esse actu: — — — — — sed impossibile, actu esse infinitum). Metaph. K, 10. — Ferner: κατ' ενεργειαν μεν γαρ ουδεν εστιν απειρον, δυναμει δε επι την διαιρεσιν (nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa). De generat. et corrupt., I, 3. — Dies führt er weitläuftig aus, Phys. III, 5 u. 6, woſelbſt er gewiſſermaaßen die ganz richtige Auflöſung ſämmtlicher antinomiſcher Gegenſätze giebt. Er ſtellt, in ſeiner kurzen Art, die Antinomien dar und ſagt dann: „eines Vermittlers (διαιτητου) bedarf es“: wonach er die Auflöſung giebt, daß das Unendliche, ſowohl der Welt im Raum, als in der Zeit und in der Theilung, nie vor dem Regreſſus, oder Progreſſus, ſondern in demſelben iſt. — Alſo liegt dieſe Wahrheit ſchon im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen. Man mißverſteht ſich alſo ſelbſt, wenn man das Unendliche, welcher Art es auch ſei, als ein objektiv Vorhandenes und Fertiges, und unabhängig vom Regreſſus zu denken vermeint.

Ja, wenn man, umgekehrt verfahrend, zum Ausgangspunkt Dasjenige nimmt, was Kant als die Auflöſung des Widerſtreits giebt; ſo folgt eben ſchon aus demſelben geradezu die Behauptung der Antitheſe. Nämlich: iſt die Welt kein unbedingtes Ganzes und exiſtirt nicht an ſich, ſondern nur in der Vorſtellung, und ſind ihre Reihen von Gründen und Folgen nicht vor dem Regreſſus der Vorſtellungen davon da, ſondern erſt durch dieſen Regreſſus; ſo kann die Welt nicht beſtimmte und endliche Reihen enthalten, weil deren Beſtimmung und Begränzung unabhängig von der dann nur hinzukommenden Vorſtellung ſeyn müßte: ſondern alle ihre Reihen müſſen endlos, d. h. durch keine Vorſtellung zu erſchöpfen ſeyn.

S. 506; V, 534, will Kant aus dem Unrechthaben beider Theile die transſcendentale Idealität der Erſcheinung beweiſen und hebt an: „Iſt die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes, ſo iſt ſie entweder endlich oder unendlich.“ — Dies iſt aber falſch: ein an ſich exiſtirendes Ganzes kann durchaus nicht unendlich ſeyn. — Vielmehr ließe ſich jene Idealität aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt folgendermaaßen ſchließen: Sind die Reihen der Gründe und Folgen in der Welt durchaus ohne Ende; ſo kann die Welt nicht ein unabhängig von der Vorſtellung gegebenes Ganzes ſeyn: denn ein ſolches ſetzt immer beſtimmte Gränzen, ſo wie hingegen unendliche Reihen unendlichen Regreſſus voraus. Daher muß die vorausgeſetzte Unendlichkeit der Reihen durch die Form von Grund und Folge, und dieſe durch die Erkenntnißweiſe des Subjekts beſtimmt ſeyn, alſo die Welt, wie ſie erkannt wird, nur in der Vorſtellung des Subjekts daſeyn.

Ob nun Kant ſelbſt gewußt habe, oder nicht, daß ſeine kritiſche Entſcheidung des Streits eigentlich ein Ausſpruch zu Gunſten der Antitheſe iſt, vermag ich nicht zu entſcheiden. Denn es hängt davon ab, ob dasjenige, was Schelling irgendwo ſehr treffend Kants Akkommodationsſyſtem genannt hat, ſich ſo weit erſtrecke, oder ob Kants Geiſt hier ſchon in einer unbewußten Akkommodation zum Einfluß ſeiner Zeit und Umgebung befangen iſt.

Die Auflöſung der dritten Antinomie, deren Gegenſtand die Idee der Freiheit war, verdient eine beſondere Betrachtung, ſofern es für uns ſehr merkwürdig iſt, daß Kant vom Ding an ſich, das bisher nur im Hintergrunde geſehen wurde, gerade hier, bei der Idee der Freiheit, ausführlicher zu reden genöthigt wird. Dies iſt uns ſehr erklärlich, nachdem wir das Ding an ſich als den Willen erkannt haben. Ueberhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philoſophie auf die meinige hinleitet, oder wo dieſe aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht. Hievon wird man ſich überzeugen, wenn man in der Kritik der reinen Vernunft, S. 536 und 537; V, 564 und 565, mit Aufmerkſamkeit lieſt: mit dieſer Stelle vergleiche man noch die Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft, S. XVIII und XIX der dritten, oder S. 13 der Roſenkranziſchen Ausgabe, wo es ſogar heißt: „Der Freiheitsbegriff kann in ſeinem Objekt (das iſt denn doch der Wille) ein Ding an ſich, aber nicht in der Anſchauung, vorſtellig machen; dagegen der Naturbegriff ſeinen Gegenſtand zwar in der Anſchauung, aber nicht als Ding an ſich vorſtellig machen kann.“ Beſonders aber leſe man über die Auflöſung der Antinomien den §. 53 der Prolegomena und beantworte dann aufrichtig die Frage, ob alles dort Geſagte nicht lautet wie ein Räthſel, zu welchem meine Lehre das Wort iſt. Kant iſt mit ſeinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloß ſeine Sache durchgeführt. Demgemäß habe ich was Kant von der menſchlichen Erſcheinung allein ſagt auf alle Erſcheinung überhaupt, als welche von jener nur dem Grade nach verſchieden iſt, übertragen, nämlich daß das Weſen an ſich derſelben ein abſolut Freies, d. h. ein Wille iſt. Wie fruchtbar aber dieſe Einſicht im Verein mit Kants Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kauſalität iſt, ergiebt ſich aus meinem Werk.

Kant hat das Ding an ſich nirgends zum Gegenſtand einer beſondern Auseinanderſetzung oder deutlichen Ableitung gemacht. Sondern, ſo oft er es braucht, zieht er es ſogleich herbei durch den Schluß, daß die Erſcheinung, alſo die ſichtbare Welt, doch einen Grund, eine intelligibele Urſache, die nicht Erſcheinung wäre und daher zu keiner möglichen Erfahrung gehöre, haben müſſe. Dies thut er, nachdem er unabläſſig eingeſchärft hat, die Kategorien, alſo auch die der Kauſalität, hätten einen durchaus nur

auf mögliche Erfahrung beſchränkten Gebrauch, wären bloße Formen des Verſtandes, welche dienten, die Erſcheinungen der Sinnenwelt zu buchſtabiren, über welche hinaus ſie hingegen gar keine Bedeutung hätten u. ſ. w., daher er ihre Anwendung auf Dinge jenſeit der Erfahrung aufs ſtrengſte verpönt und aus der Verletzung dieſes Geſetzes, mit Recht, allen frühern Dogmatismus erklärt und zugleich umwirft. Die unglaubliche Inkonſequenz, welche Kant hierin begieng, wurde von ſeinen erſten Gegnern bald bemerkt und zu Angriffen benutzt, denen ſeine Philoſophie keinen Widerſtand leiſten konnte. Denn allerdings wenden wir zwar völlig a priori und vor aller Erfahrung das Geſetz der Kauſalität an auf die in unſern Sinnesorganen empfundenen Veränderungen: aber gerade darum iſt daſſelbe ebenſo ſubjektiven Urſprungs, wie dieſe Empfindungen ſelbſt, führt alſo nicht zum Dinge an ſich. Die Wahrheit iſt, daß man auf dem Wege der Vorſtellung nie über die Vorſtellung hinaus kann: ſie iſt ein geſchloſſenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verſchiedenen Weſen des Dinges an ſich führt. Wären wir bloß vorſtellende Weſen, ſo wäre der Weg zum Dinge an ſich uns gänzlich abgeſchloſſen. Nur die andere Seite unſeres eigenen Weſens kann uns Aufſchluß geben über die andere Seite des Weſens an ſich der Dinge. Dieſen Weg habe ich eingeſchlagen. Einige Beſchönigung gewinnt Kants von ihm ſelbſt verpönter Schluß auf das Ding an ſich jedoch durch Folgendes. Er ſetzt nicht, wie es die Wahrheit verlangte, einfach und ſchlechthin das Objekt als bedingt durch das Subjekt, und umgekehrt; ſondern nur die Art und Weiſe der Erſcheinung des Objekts als bedingt durch die Erkenntnißformen des Subjekts, welche daher auch a priori zum Bewußtſeyn kommen. Was nun aber, im Gegenſatz hievon, bloß a posteriori erkannt wird, iſt ihm ſchon unmittelbare Wirkung des Dinges an ſich, welches nur im Durchgang durch jene a priori gegebenen Formen zur Erſcheinung wird. Aus dieſer Anſicht iſt es einigermaaßen erklärlich, wie es ihm entgehen konnte, daß ſchon das Objektſeyn überhaupt zur Form der Erſcheinung gehört und durch das Subjektſeyn überhaupt eben ſo wohl bedingt iſt, als die Erſcheinungsweiſe des Objekts durch die Erkenntnißformen des Subjekts, daß alſo, wenn ein Ding an ſich angenommen werden ſoll, es durch-

aus auch nicht Objekt ſeyn kann, als welches er es jedoch immer vorausſetzt, ſondern ein ſolches Ding an ſich in einem von der Vorſtellung (dem Erkennen und Erkanntwerden) toto genere verſchiedenen Gebiet liegen müßte, und es daher auch am wenigſten nach den Geſetzen der Verknüpfung der Objekte untereinander erſchloſſen werden könnte.

Mit der Nachweiſung des Dinges an ſich iſt es Kanten gerade ſo gegangen, wie mit der der Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes: Beide Lehren ſind richtig, aber ihre Beweisführung falſch: ſie gehören alſo zu den richtigen Konklusionen aus falſchen Prämiſſen. Ich habe Beide beibehalten, jedoch ſie auf ganz andere Weiſe und ſicher begründet.

Das Ding an ſich habe ich nicht erſchlichen noch erſchloſſen, nach Geſetzen, die es ausſchließen, indem ſie ſchon ſeiner Erſcheinung angehören; noch bin ich überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr habe ich es unmittelbar nachgewieſen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der ſich Jedem als das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung unmittelbar offenbaret.

Und dieſe unmittelbare Erkenntniß des eigenen Willens iſt es auch, aus der im menſchlichen Bewußtſeyn der Begriff von Freiheit hervorgeht; weil allerdings der Wille als Weltſchaffendes, als Ding an ſich, frei vom Satz des Grundes und damit von aller Nothwendigkeit, alſo vollkommen unabhängig, frei, ja allmächtig iſt. Doch gilt dies, der Wahrheit nach, nur vom Willen an ſich, nicht von ſeinen Erſcheinungen, den Individuen, die ſchon, eben durch ihn ſelbſt, als ſeine Erſcheinungen in der Zeit, unveränderlich beſtimmt ſind. Im gemeinen, nicht durch Philoſophie geläuterten Bewußtſeyn wird aber auch ſogleich der Wille mit ſeiner Erſcheinung verwechſelt und was nur ihm zukommt, dieſer beigelegt: wodurch der Schein der unbedingten Freiheit des Individuums entſteht. Spinoza ſagt eben deswegen mit Recht, daß auch der geworfene Stein, wenn er Bewußtſeyn hätte, glauben würde freiwillig zu fliegen. Denn allerdings iſt das Anſich auch des Steines der alleinige freie Wille, aber, wie in allen ſeinen Erſcheinungen, auch hier, wo er als Stein erſcheint, ſchon völlig beſtimmt. Doch von dem Allen iſt im Haupttheile dieſer Schrift ſchon zur Genüge geredet.

Kant, indem er dieſe unmittelbare Entſtehung des Begriffs

von Freiheit in jedem menſchlichen Bewußtſeyn verkennt und überſieht, ſetzt nun, S. 533; V, 561, den Urſprung jenes Begriffs in eine ſehr ſubtile Spekulation, durch welche nämlich das Unbedingte, auf welches die Vernunft immer ausgehen ſoll, die Hypoſtaſirung des Begriffs von Freiheit veranlaßt, und auf dieſe transſcendente Idee der Freiheit ſoll ſich allererſt auch der praktiſche Begriff derſelben gründen. In der Kritik der praktiſchen Vernunft, §. 6, und S. 185 der vierten, S. 235 der Roſenkranziſchen Ausgabe, leitet er dieſen letztern Begriff jedoch wieder anders ab, daraus, daß der kategoriſche Imperativ ihn vorausſetze: zum Behuf dieſer Vorausſetzung ſei ſonach jene ſpekulative Idee nur der erſte Urſprung des Begriffs von Freiheit; hier aber erhalte er eigentlich Bedeutung und Anwendung. Beides iſt jedoch nicht der Fall. Denn der Wahn einer vollkommenen Freiheit des Individuums in ſeinen einzelnen Handlungen iſt am lebendigſten in der Ueberzeugung des roheſten Menſchen, der nie nachgedacht hat, iſt alſo auf keine Spekulation gegründet, wiewohl oft dahin hinübergenommen. Frei davon ſind hingegen nur Philoſophen und zwar die tiefſten, ebenfalls ſind es auch die denkendeſten und erleuchteteſten Schriftſteller der Kirche.

Allem Geſagten zufolge iſt alſo der eigentliche Urſprung des Begriffs der Freiheit auf keine Weiſe weſentlich ein Schluß, weder aus der ſpekulativen Idee einer unbedingten Urſache, noch daraus, daß ihn der kategoriſche Imperativ vorausſetze; ſondern er entſpringt unmittelbar aus dem Bewußtſeyn, darin ſich Jeder ſelbſt, ohne Weiteres, als den Willen, d. h. als dasjenige, was als Ding an ſich nicht den Satz vom Grunde zur Form hat und das ſelbſt von nichts, von dem vielmehr alles andere abhängt, erkennt, nicht aber zugleich mit philoſophiſcher Kritik und Beſonnenheit ſich, als ſchon in die Zeit eingetretene und beſtimmte Erſcheinung dieſes Willens, man könnte ſagen Willensakt, von jenem Willen zum Leben ſelbſt unterſcheidet, und daher, ſtatt ſein ganzes Daſeyn als Akt ſeiner Freiheit zu erkennen, dieſe vielmehr in ſeinen einzelnen Handlungen ſucht. Hierüber verweiſe ich auf meine Preisſchrift von der Freiheit des Willens.

Hätte nun Kant, wie er hier vorgiebt und auch ſcheinbar bei früheren Gelegenheiten that, das Ding an ſich bloß erſchloſſen und dazu mit der großen Inkonſequenz eines von ihm ſelbſt

durchaus verpönten Schluſſes; — welch ein ſonderbarer Zufall wäre es dann, daß er hier, wo er zum erſten Mal näher an das Ding an ſich herangeht und es beleuchtet, in ihm ſogleich den Willen erkennt, den freien, in der Welt ſich nur durch zeitliche Erſcheinungen kund gebenden Willen! — Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweiſen iſt, daß Kant, ſo oft er vom Ding an ſich redete, in der dunkelſten Tiefe ſeines Geiſtes, immer ſchon den Willen undeutlich dachte. Einen Beleg hiezu giebt, in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S. XXVII und XXVIII, in der Roſenkranziſchen Ausgabe S. 677 der Supplemente.

Uebrigens iſt es eben dieſe beabſichtigte Auflöſung des vorgeblichen dritten Widerſtreits, welche Kanten Gelegenheit giebt, die tiefſten Gedanken ſeiner ganzen Philoſophie ſehr ſchön auszuſprechen. So im ganzen „ſechsten Abſchnitt der Antinomie der reinen Vernunft"; vor allem aber die Auseinanderſetzung des Gegenſatzes zwiſchen empiriſchem und intelligibelem Charakter, S. 534—550; V, 562—578, welche ich dem Vortrefflichſten beizähle, das je von Menſchen geſagt worden (als ergänzende Erläuterung dieſer Stelle iſt anzuſehen eine ihr parallele in der „Kritik der praktiſchen Vernunft", S. 169—179 der vierten, oder S. 224—231 der Roſenkranziſchen Ausgabe). Es iſt jedoch um ſo mehr zu bedauern, daß ſolches hier nicht am rechten Orte ſteht, ſofern nämlich, als es theils nicht auf dem Wege gefunden iſt, den die Darſtellung angiebt und daher auch anders, als geſchieht, abzuleiten wäre, theils auch nicht den Zweck erfüllt, zu welchem es daſteht, nämlich die Auflöſung der vorgeblichen Antinomie. Es wird von der Erſcheinung auf ihren intelligibeln Grund, das Ding an ſich, geſchloſſen, durch den ſchon genugſam gerügten inkonſequenten Gebrauch der Kategorie der Kauſalität über alle Erſcheinung hinaus. Als dieſes Ding an ſich wird für dieſen Fall des Menſchen Wille (den Kant höchſt unſtatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt) aufgeſtellt, mit Berufung auf ein unbedingtes Sollen, den kategoriſchen Imperativ, der ohne Weiteres poſtulirt wird.

Statt alles dieſen nun wäre das lautere, offene Verfahren geweſen, unmittelbar vom Willen auszugehen, dieſen nachzuweiſen als das ohne alle Vermittelung erkannte Anſich unſerer eigenen

Erſcheinung, und dann jene Darſtellung des empiriſchen und intelligibeln Charakters zu geben, darzuthun, wie alle Handlungen, obwohl durch Motive neceſſitirt, dennoch, ſowohl von ihrem Urheber, als vom fremden Beurtheiler, jenem ſelbſt und allein, nothwendig und ſchlechthin zugeſchrieben werden, als lediglich von ihm abhängend, dem ſonach Schuld und Verdienſt ihnen gemäß zuerkannt werden. — Dieſes allein war der gerade Weg zur Erkenntniß Deſſen, was nicht Erſcheinung iſt, folglich auch nicht nach den Geſetzen der Erſcheinung gefunden wird, ſondern Das iſt, was durch die Erſcheinung ſich offenbart, erkennbar wird, ſich objektivirt, der Wille zum Leben. Derſelbe hätte ſodann, bloß nach Analogie, als das Anſich jeder Erſcheinung dargeſtellt werden müſſen. Dann hätte aber freilich nicht (S. 546; V, 574) geſagt werden können, bei der lebloſen, ja der thieriſchen Natur, ſei kein Vermögen anders als ſinnlich bedingt zu denken; womit in Kants Sprache eigentlich geſagt iſt, die Erklärung nach dem Geſetze der Kauſalität erſchöpfe auch das innerſte Weſen jener Erſcheinungen, wodurch ſodann, ſehr inkonſequent, das Ding an ſich bei ihnen wegfällt. — Durch die unrechte Stelle und die ihr gemäße umgehende Ableitung, welche die Darſtellung des Dinges an ſich bei Kant erhalten hat, iſt auch der ganze Begriff deſſelben verfälſcht worden. Denn, durch Nachforſchung einer unbedingten Urſache gefunden, tritt hier der Wille, oder das Ding an ſich, zur Erſcheinung in das Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Dieſes Verhältniß findet aber nur innerhalb der Erſcheinung Statt, ſetzt dieſe daher ſchon voraus und kann nicht ſie ſelbſt mit dem verbinden, was außer ihr liegt und toto genere von ihr verſchieden iſt.

Ferner wird der vorgeſetzte Zweck, die Auflöſung der dritten Antinomie, durch die Entſcheidung, daß beide Theile, jeder in einem andern Sinne, Recht haben, gar nicht erreicht. Denn ſowohl Theſis als Antitheſis reden keineswegs vom Dinge an ſich, ſondern durchaus von der Erſcheinung, der objektiven Welt, der Welt als Vorſtellung. Dieſe und durchaus nichts Anderes iſt es, von der die Theſis durch das aufgezeigte Sophisma darthun will, daß ſie unbedingte Urſachen enthalte, und dieſe auch iſt es, von der die Antitheſis daſſelbe, mit Recht, leugnet. Daher iſt die ganze zur Rechtfertigung der Theſis hier gegebene

Darstellung von der transscendentalen Freiheit des Willens, sofern er Ding an sich ist, so vortrefflich an sich auch solche ist, hier doch ganz eigentlich eine μεταβασις εις αλλο γενος. Denn die dargestellte transscendentale Freiheit des Willens ist keineswegs die unbedingte Kausalität einer Ursache, welche die Thesis behauptet, weil eine Ursache wesentlich Erscheinung seyn muß, nicht ein jenseit aller Erscheinung liegendes toto genere Verschiedenes.

Wenn von Ursach und Wirkung geredet wird, darf das Verhältniß des Willens zu seiner Erscheinung (oder des intelligibeln Charakters zum empirischen) nie herbeigezogen werden, wie hier geschieht: denn es ist vom Kausalverhältniß durchaus verschieden. Inzwischen wird auch hier, in dieser Auflösung der Antinomie, der Wahrheit gemäß gesagt, daß der empirische Charakter des Menschen, wie der jeder andern Ursache in der Natur, unabänderlich bestimmt ist, und demgemäß aus ihm, nach Maaßgabe der äußeren Einwirkungen, die Handlungen nothwendig hervorgehen; daher denn auch, ohngeachtet aller transscendentalen Freiheit (d. i. Unabhängigkeit des Willens an sich von den Gesetzen des Zusammenhangs seiner Erscheinung), kein Mensch das Vermögen hat, eine Reihe von Handlungen von selbst zu beginnen, welches letztere hingegen von der Thesis behauptet wurde. Also hat auch die Freiheit keine Kausalität: denn frei ist nur der Wille, welcher außerhalb der Natur oder Erscheinung liegt, die eben nur seine Objektivation ist, aber nicht in einem Verhältniß der Kausalität zu ihm steht, als welches Verhältniß erst innerhalb der Erscheinung angetroffen wird, also diese schon voraussetzt, nicht sie selbst einschließen und mit Dem verbinden kann, was ausdrücklich nicht Erscheinung ist. Die Welt selbst ist allein aus dem Willen (da sie eben er selbst ist, sofern er erscheint) zu erklären und nicht durch Kausalität. Aber in der Welt ist Kausalität das einzige Princip der Erklärung und geschieht Alles lediglich nach Gesetzen der Natur. Also liegt das Recht ganz auf der Seite der Antithese, welche bei Dem bleibt, wovon die Rede war, und das Princip der Erklärung gebraucht, das davon gilt, daher auch keiner Apologie bedarf; da hingegen die These durch eine Apologie aus der Sache gezogen werden soll, die erstlich zu etwas ganz anderem, als wonach die Frage war, überspringt

und dann ein Princip der Erklärung hinüber nimmt, das daselbst nicht anzuwenden ist.

Der vierte Widerstreit ist, wie schon gesagt, seinem innersten Sinn nach, mit dem dritten tautologisch. In der Auflösung dazu entwickelt Kant noch mehr die Unhaltbarkeit der Thesis: für ihre Wahrheit hingegen und ihr vorgebliches Zusammenbestehen mit der Antithesis bringt er keinen Grund vor, so wie er umgekehrt keinen der Antithese entgegenzustellen vermag. Nur ganz bittweise führt er die Annahme der Thesis ein, nennt sie jedoch selbst (S. 562; V, 590) eine willkürliche Voraussetzung, deren Gegenstand an sich wohl unmöglich seyn möchte, und zeigt bloß ein ganz ohnmächtiges Bestreben, demselben vor der durchgreifenden Macht der Antithese irgendwo ein sicheres Plätzchen zu verschaffen, um nur die Richtigkeit des ganzen ihm einmal beliebten Vorgebens der nothwendigen Antinomie in der menschlichen Vernunft nicht aufzudecken.

Es folgt das Kapitel vom transscendentalen Ideale, welches uns mit einem Mal in die starre Scholastik des Mittelalters zurückversetzt. Man glaubt den Anselmus von Kanterbury selbst zu hören. Das ens realissimum, der Inbegriff aller Realitäten, der Inhalt aller bejahenden Sätze, tritt auf und zwar mit dem Anspruch ein nothwendiger Gedanke der Vernunft zu seyn! — Ich meinerseits muß gestehen, daß meiner Vernunft ein solcher Gedanke unmöglich ist, und daß ich bei den Worten, die ihn bezeichnen, nichts Bestimmtes zu denken vermag.

Ich zweifle übrigens nicht, daß Kant zu diesem seltsamen und seiner unwürdigen Kapitel bloß durch seine Liebhaberei zur architektonischen Symmetrie genöthigt wurde. Die drei Hauptobjekte der Scholastischen Philosophie (welche man, wie gesagt, im weitern Sinn verstanden, bis auf Kant gehn lassen kann), die Seele, die Welt und Gott sollten aus den drei möglichen Obersätzen von Schlüssen abgeleitet werden; obwohl es offenbar ist, daß sie einzig und allein durch unbedingte Anwendung des Satzes vom Grunde entstanden sind und entstehen können. Nachdem nun die Seele in das kategorische Urtheil gezwängt

worden, das hypothetiſche für die Welt verwendet war, blieb für die dritte Idee nichts übrig, als der disjunktive Oberſatz. Glücklicherweiſe fand ſich in dieſem Sinn eine Vorarbeit, nämlich das ens realissimum der Scholaſtiker, nebſt dem ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes, rudimentariſch von Anſelm von Kanterbury aufgeſtellt und dann von Karteſius vervollkommnet. Dieſes wurde von Kanten mit Freuden benutzt, auch wohl mit einiger Reminiſcenz einer frühern lateiniſchen Jugendarbeit. Indeſſen iſt das Opfer, welches Kant ſeiner Liebe zur architektoniſchen Symmetrie durch dieſes Kapitel bringt, überaus groß. Aller Wahrheit zum Trotz wird die, man muß ſagen groteske Vorſtellung eines Inbegriffs aller möglichen Realitäten zu einem der Vernunft weſentlichen und nothwendigen Gedanken gemacht. Zur Ableitung deſſelben ergreift Kant das falſche Vorgeben, daß unſere Erkenntniß einzelner Dinge durch eine immer weiter gehende Einſchränkung allgemeiner Begriffe, folglich auch eines allerallgemeinſten, der alle Realität in ſich enthielte, entſtehe. Hierin ſteht er eben ſo ſehr mit ſeiner eigenen Lehre, wie mit der Wahrheit in Widerſpruch; da gerade umgekehrt unſere Erkenntniß, vom Einzelnen ausgehend, zum Allgemeinen erweitert wird, und alle allgemeinen Begriffe durch Abſtraktion von realen, einzelnen, anſchaulich erkannten Dingen entſtehen, welche bis zum allerallgemeinſten Begriff fortgeſetzt werden kann, der dann Alles unter ſich, aber faſt nichts in ſich begreift. Kant hat alſo hier das Verfahren unſers Erkenntnißvermögens gerade auf den Kopf geſtellt und könnte deshalb wohl gar beſchuldigt werden, Anlaß gegeben zu haben zu einer in unſern Tagen berühmt gewordenen philoſophiſchen Charlatanerie, welche, ſtatt die Begriffe für aus den Dingen abſtrahirte Gedanken zu erkennen, umgekehrt die Begriffe zum Erſten macht und in den Dingen nur konkrete Begriffe ſieht, auf dieſe Weiſe die verkehrte Welt, als eine philoſophiſche Hanswurſtiade, die natürlich großen Beifall finden mußte, zu Markte bringend. —

Wenn wir auch annehmen, jede Vernunft müſſe, oder wenigſtens könne, auch ohne Offenbarung zum Begriff von Gott gelangen; ſo geſchieht dies doch offenbar allein am Leitfaden der Kauſalität: was ſo einleuchtend iſt, daß es keines Beweiſes bedarf. Daher ſagt auch Chr. Wolf (Cosmologia generalis, praef.

p. 1): Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur. Und vor ihm ſagte ſchon Leibnitz, in Beziehung auf das Kauſalitätsgeſetz: Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu (Théod., §. 44). Und eben ſo in ſeiner Kontroverſe mit Clarke, §. 126: J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu. Hingegen iſt der in dieſem Kapitel ausgeführte Gedanke ſo weit davon entfernt, ein der Vernunft weſentlicher und nothwendiger zu ſeyn, daß er vielmehr zu betrachten iſt als ein rechtes Meiſterſtück von den monſtröſen Erzeugniſſen eines durch wunderliche Umſtände auf die ſeltſamſten Abwege und Verkehrtheiten gerathenen Zeitalters, wie das der Scholaſtik war, das ohne Aehnliches in der Weltgeſchichte daſteht, noch je wiederkehren kann. Dieſe Scholaſtik hat allerdings, als ſie zu ihrer Vollendung gediehen war, den Hauptbeweis für das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe des ens realissimum geführt und die andern Beweiſe nur daneben gebraucht, acceſſoriſch: dies iſt aber bloße Lehrmethode und beweiſt nichts über den Urſprung der Theologie im menſchlichen Geiſt. Kant hat hier das Verfahren der Scholaſtik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet iſt. Wenn es wahr wäre, daß, nach weſentlichen Geſetzen der Vernunft, die Idee von Gott aus dem disjunktiven Schluſſe hervorgienge, unter Geſtalt einer Idee vom allerrealſten Weſen; ſo würde doch auch bei den Philoſophen des Alterthums dieſe Idee ſich eingefunden haben: aber vom ens realissimum iſt nirgends eine Spur, bei keinem der alten Philoſophen, obgleich einige derſelben allerdings einen Weltſchöpfer, aber nur als Formgeber der ohne ihn vorhandenen Materie, δημιουργος, lehren, den ſie jedoch einzig und allein nach dem Geſetz der Kauſalität erſchließen. Zwar führt Sextus Empirikus (adv. Math., IX, §. 88) eine Argumentation des Kleanthes an, welche einige für den ontologiſchen Beweis halten. Dies iſt ſie jedoch nicht, ſondern ein bloßer Schluß aus der Analogie: weil nämlich die Erfahrung lehrt, daß auf Erden ein Weſen immer vorzüglicher, als das andere iſt, und zwar der Menſch,

als das vorzüglichſte, die Reihe ſchließt, er jedoch noch viele Fehler hat; ſo muß es noch vorzüglichere und zuletzt ein allervorzüglichſtes (κρατιστον, αριστον) geben, und dieſes wäre der Gott.

Ueber die nunmehr folgende ausführliche Widerlegung der ſpekulativen Theologie habe ich nur in der Kürze zu bemerken, daß ſie, wie überhaupt die ganze Kritik der drei ſogenannten Ideen der Vernunft, alſo die ganze Dialektik der reinen Vernunft, zwar gewiſſermaaßen das Ziel und der Zweck des ganzen Werkes iſt, dennoch aber dieſer polemiſche Theil nicht eigentlich, wie der vorhergehende doktrinale, d. i. die Aeſthetik und Analytik, ein ganz allgemeines, bleibendes und rein philoſophiſches Intereſſe hat; ſondern mehr ein temporelles und lokales, indem derſelbe in beſonderer Beziehung ſteht zu den Hauptmomenten der bis auf Kant in Europa herrſchenden Philoſophie, deren völliger Umſturz durch dieſe Polemik jedoch Kanten zum unſterblichen Verdienſt gereicht. Er hat aus der Philoſophie den Theismus eliminirt, da in ihr, als einer Wiſſenſchaft, und nicht Glaubenslehre, nur Das eine Stelle finden kann, was entweder empiriſch gegeben, oder durch haltbare Beweiſe feſtgeſtellt iſt. Natürlich iſt hier bloß die wirkliche, ernſtlich verſtandene, auf Wahrheit und nichts Anderes gerichtete Philoſophie gemeint, und keineswegs die Spaaßphiloſophie der Univerſitäten, als in welcher, nach wie vor, die ſpekulative Theologie die Hauptrolle ſpielt; wie denn auch daſelbſt die Seele, als eine bekannte Perſon, nach wie vor, ohne Umſtände auftritt. Denn ſie iſt die mit Gehalten und Honoraren, ja gar noch mit Hofrathstiteln ausgeſtattete Philoſophie, welche, von ihrer Höhe ſtolz herabſehend, Leutchen, wie ich bin, vierzig Jahre hindurch, gar nicht gewahr wird, und den alten Kant, mit ſeinen Kritiken, auch herzlich gern los wäre, um den Leibnitz aus voller Bruſt hoch leben zu laſſen. — Ferner iſt hier zu bemerken, daß, wie Kant zu ſeiner Lehre von der Apriorität des Kauſalitätsbegriffes eingeſtändlich veranlaßt worden iſt durch Humes Skepſis in Hinſicht auf jenen Begriff, vielleicht eben ſo Kants Kritik aller ſpekulativen Theologie ihren Anlaß hat in Humes Kritik aller populären Theologie, welche dieſer dargelegt

hatte in ſeiner ſo leſenswerthen „Natural history of religion“, und den „Dialogues on natural religion“, ja, daß Kant dieſe gewiſſermaaßen ergänzen gewollt. Denn die zuerſt genannte Schrift Humes iſt eigentlich eine Kritik der populären Theologie, deren Erbärmlichkeit ſie zeigen und dagegen auf die rationale oder ſpekulative Theologie, als die ächte, achtungsvoll hinweiſen will. Kant aber deckt nun das Grundloſe dieſer letztern auf, läßt hingegen die populäre unangetaſtet und ſtellt ſie ſogar in veredelter Geſtalt auf, als einen auf moraliſches Gefühl geſtützten Glauben. Dieſen verdrehten ſpäterhin die Philoſophaſter zu Vernunftvernehmungen, Gottesbewußtſeynen, oder intellektuellen Anſchauungen des Ueberſinnlichen, der Gottheit u. dgl. m.; während vielmehr Kant, als er alte, ehrwürdige Irrthümer einriß und die Gefährlichkeit der Sache kannte, nur hatte, durch die Moraltheologie, einſtweilen ein Paar ſchwache Stützen unterſchieben wollen, damit der Einſturz nicht ihn träfe, ſondern er Zeit gewönne, ſich wegzubegeben.

Was nun die Ausführung betrifft, ſo war zur Widerlegung des ontologiſchen Beweiſes des Daſeyns Gottes gar noch keine Vernunftkritik von Nöthen, indem auch ohne Vorausſetzung der Aeſthetik und Analytik es ſehr leicht iſt deutlich zu machen, daß jener ontologiſche Beweis nichts iſt, als ein ſpitzfündiges Spiel mit Begriffen, ohne alle Ueberzeugungskraft. Schon im Organon des Ariſtoteles ſteht ein Kapitel, welches zur Widerlegung des ontotheologiſchen Beweiſes ſo vollkommen hinreicht, als ob es abſichtlich dazu geſchrieben wäre: es iſt das ſiebente Kapitel des zweiten Buches der Analyt. post.: unter Anderm heißt es dort ausdrücklich: το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι: d. h. existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.

Die Widerlegung des kosmologiſchen Beweiſes iſt eine Anwendung der bis dahin vorgetragenen Lehre der Kritik auf einen gegebenen Fall, und nichts dagegen zu erinnern. — Der phyſikotheologiſche Beweis iſt eine bloße Amplifikation des kosmologiſchen, den er vorausſetzt, und findet auch ſeine ausführliche Widerlegung erſt in der Kritik der Urtheilskraft. Meinen Leſer verweiſe ich in dieſer Hinſicht auf die Rubrik „Vergleichende Anatomie“ in meiner Schrift über den Willen in der Natur.

Kant hat es, wie geſagt, bei der Kritik dieſer Beweiſe

bloß mit der ſpekulativen Theologie zu thun und beſchränkt ſich auf die Schule. Hätte er hingegen auch das Leben und die populäre Theologie im Auge gehabt, ſo hätte er zu den drei Beweiſen noch einen vierten fügen müſſen, der bei dem großen Haufen der eigentlich wirkſame iſt und in Kants Kunſtſprache wohl am paſſendſten der keraunologiſche zu benennen wäre: es iſt der, welcher ſich gründet auf das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit des Menſchen, unendlich überlegenen, unergründlichen und meiſtens unheildrohenden Naturmächten gegenüber; wozu ſich ſein natürlicher Hang Alles zu perſonifiziren geſellt und endlich noch die Hoffnung kommt, durch Bitten und Schmeicheln, auch wohl durch Geſchenke, etwas auszurichten. Bei jeder menſchlichen Unternehmung iſt nämlich etwas, das nicht in unſerer Macht ſteht und nicht in unſere Berechnung fällt: der Wunſch, dieſes für ſich zu gewinnen, iſt der Urſprung der Götter. Primus in orbe Deos fecit timor iſt ein altes Wahrwort des Petronius. Dieſen Beweis hauptſächlich kritiſirt Hume, der durchaus als Kants Vorläufer erſcheint, in den oben erwähnten Schriften. — Wen nun aber Kant durch ſeine Kritik der ſpekulativen Theologie in dauernde Verlegenheit geſetzt hat, das ſind die Philoſophieprofeſſoren: von Chriſtlichen Regierungen beſoldet dürfen ſie den Hauptglaubensartikel nicht im Stich laſſen*). Wie helfen ſich nun die Herren? — Sie behaupten eben, das Daſeyn Gottes verſtände ſich von ſelbſt. — So! nachdem die alte

*) Kant hat geſagt: „Es iſt ſehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuſchreiben, auf welche Seite ſie nothwendig ausfallen müſſe.“ (Kritik der reinen Vernunft, S. 747; V, 775.) Hingegen iſt folgende Naivetät der Ausſpruch eines Philoſophieprofeſſors in unſerer Zeit: „Leugnet eine Philoſophie die Realität der Grundideen des Chriſtenthums, ſo iſt ſie entweder falſch, oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar —“ scilicet für Philoſophieprofeſſoren. Der verſtorbene Profeſſor Bachmann iſt es geweſen, welcher, in der Jena'ſchen Litteraturzeitung vom Juli 1840, Nr. 126, ſo indiskret die Maxime aller ſeiner Kollegen ausgeplaudert hat. Inzwiſchen iſt es für die Charakteriſtik der Univerſitätsphiloſophie bemerkenswerth, wie hier der Wahrheit, wenn ſie ſich nicht ſchicken und fügen will, ſo ohne Umſchweife die Thüre gewieſen wird, mit: „Marſch, Wahrheit! wir können dich nicht brauchen. Sind wir dir etwas ſchuldig? Bezahlſt du uns? — Alſo, Marſch!“

Welt, auf Koſten ihres Gewiſſens, Wunder gethan hat, es zu beweiſen, und die neue Welt, auf Koſten ihres Verſtandes, ontologiſche, kosmologiſche und phyſikotheologiſche Beweiſe ins Feld geſtellt hat, — verſteht es ſich bei den Herren von ſelbſt. Und aus dieſem ſich von ſelbſt verſtehenden Gott erklären ſie ſodann die Welt: das iſt ihre Philoſophie.

Bis auf Kant ſtand ein wirkliches Dilemma feſt zwiſchen Materialismus und Theismus, d. h. zwiſchen der Annahme, daß ein blinder Zufall, oder daß eine von außen ordnende Intelligenz nach Zwecken und Begriffen, die Welt zu Stande gebracht hätte, neque dabatur tertium. Daher war Atheismus und Materialismus das Selbe: daher der Zweifel, ob es wohl einen Atheiſten geben könne, d. h. einen Menſchen, der wirklich die ſo überſchwänglich zweckmäßige Anordnung der Natur, zumal der organiſchen, dem blinden Zufall zutrauen könne: man ſehe z. B. Bacon's essays (sermones fideles), essay 16, on Atheism. In der Meinung des großen Haufens und der Engländer, welche in ſolchen Dingen gänzlich zum großen Haufen (mob) gehören, ſteht es noch ſo, ſogar bei ihren berühmteſten Gelehrten: man ſehe nur des R. Owen Ostéologie comparée, von 1855, préface p. 11, 12, wo er noch immer vor dem alten Dilemma ſteht zwiſchen Demokrit und Epikur einerſeits und einer intelligence andererſeits, in welcher la connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition. Von einer Intelligenz muß alle Zweckmäßigkeit ausgegangen ſeyn: daran zu zweifeln iſt ihm noch nicht im Traume eingefallen. Hat er doch in der am 5. Sept. 1853 in der Académie des sciences gehaltenen Vorleſung dieſer hier etwas modificirten préface, mit kindlicher Naivetät geſagt: La téléologie, ou la théologie scientifique (Comptes rendus, Sept. 1853), das iſt ihm unmittelbar Eins! Iſt etwas in der Natur zweckmäßig; nun ſo iſt es ein Werk der Abſicht, der Ueberlegung, der Intelligenz. Nun freilich, was geht ſo einen Engländer und die Académie des sciences die Kritik der Urtheilskraft an, oder gar mein Buch über den Willen in der Natur? So tief ſehen die Herren nicht herab. Dieſe illustres confrères verachten ja die Metaphyſik und die philosophie allemande: — ſie halten ſich an die Rockenphiloſophie. Die Gültigkeit jenes disjunktiven

Obersatzes, jenes Dilemmas zwischen Materialismus und Theismus, beruht aber auf der Annahme, daß die vorliegende Welt die der Dinge an sich sei, daß es folglich keine andere Ordnung der Dinge gebe, als die empirische. Nachdem aber, durch Kant, die Welt und ihre Ordnung zur bloßen Erscheinung geworden war, deren Gesetze hauptsächlich auf den Formen unseres Intellekts beruhen, brauchte das Daseyn und Wesen der Dinge und der Welt nicht mehr nach Analogie der von uns wahrgenommenen, oder bewirkten Veränderungen in der Welt erklärt zu werden, noch Das, was wir als Mittel und Zweck auffassen, auch in Folge einer solchen Erkenntniß entstanden zu seyn. — Indem also Kant, durch seine wichtige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, dem Theismus sein Fundament entzog, eröffnete er andererseits den Weg zu ganz anderartigen und tiefsinnigeren Erklärungen des Daseyns.

Im Kapitel von den Endabsichten der natürlichen Dialektik der Vernunft wird vorgegeben, die drei transscendenten Ideen seien als regulative Principien für die Fortschreitung der Kenntniß der Natur von Werth. Aber schwerlich kann es Kanten mit dieser Behauptung Ernst gewesen seyn. Wenigstens wird ihr Gegentheil, daß nämlich jene Voraussetzungen für alle Naturforschung hemmend und ertödtend sind, jedem Naturkundigen außer Zweifel seyn. Um dies an einem Beispiel zu erproben, überlege man, ob die Annahme einer Seele, als immaterieller, einfacher, denkender Substanz, den Wahrheiten, welche Cabanis so schön dargelegt hat, oder den Entdeckungen Flourens', Marshall Halls, und Ch. Bells hätte förderlich, oder im höchsten Grade hinderlich seyn müssen. Ja, Kant selbst sagt (Prolegomena, §. 44), „daß die Vernunftideen den Maximen der Vernunfterkenntniß der Natur entgegen und hinderlich sind". —

Es ist gewiß keines der geringsten Verdienste Friedrichs des Großen, daß unter seiner Regierung Kant sich entwickeln konnte und die „Kritik der reinen Vernunft" veröffentlichen durfte. Schwerlich würde unter irgend einer andern Regierung ein besoldeter Professor so etwas gewagt haben. Schon dem Nachfolger des großen Königs mußte Kant versprechen, nicht mehr zu schreiben.

Der Kritik des ethischen Theils der Kantischen Philosophie könnte ich mich hier entübrigt erachten, sofern ich eine solche ausführlicher und gründlicher, 22 Jahre später, als die gegenwärtige, geliefert habe, in den „beiden Grundproblemen der Ethik". Indessen kann das aus der ersten Auflage hier Beibehaltene, welches schon der Vollständigkeit wegen nicht wegfallen durfte, als zweckmäßige Prolusion zu jener spätern und viel gründlichern Kritik dienen, auf welche ich demnach, in der Hauptsache, den Leser verweise.

Gemäß der Liebe zur architektonischen Symmetrie mußte die theoretische Vernunft auch einen Pendant haben. Der intellectus practicus der Scholastik, welcher wieder abstammt vom νους πρακτικος des Aristoteles (De anima, III, 10, und Polit., VII, c. 14: ὁ μεν γαρ πρακτικος εστι λογος, ὁ δε θεωρητικος), giebt das Wort an die Hand. Jedoch wird hier etwas ganz Anderes damit bezeichnet, nicht wie dort die auf Technik gerichtete Vernunft; sondern hier tritt die praktische Vernunft auf als Quell und Ursprung der unleugbaren ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns, so wie auch aller Tugend, alles Edelmuths und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit. Dieses Alles demnach käme aus bloßer Vernunft und erforderte nichts, als diese. Vernünftig handeln und tugendhaft, edel, heilig handeln wäre Eines und dasselbe: und eigennützig, boshaft, lasterhaft handeln wäre bloß unvernünftig handeln. Inzwischen haben alle Zeiten, alle Völker, alle Sprachen beides immer sehr unterschieden und gänzlich für zweierlei gehalten, wie auch noch bis auf den heutigen Tag alle Die thun, welche von der Sprache der neuern Schule nichts wissen, d. h. die ganze Welt mit Ausnahme eines kleinen Häufchens Deutscher Gelehrten: jene alle verstehen unter einem tugendhaften Wandel und einem vernünftigen Lebenslauf durchaus zwei ganz verschiedene Dinge. Daß der erhabene Urheber der Christlichen Religion, dessen Lebenslauf uns als das Vorbild aller Tugend aufgestellt wird, der allervernünftigste Mensch gewesen wäre, würde man eine sehr unwürdige, wohl gar eine blasphemirende Redensart nennen, und fast eben so auch, wenn gesagt würde, daß seine Vorschriften nur die beste Anweisung zu einem ganz vernünftigen Leben enthielten. Ferner daß, wer diesen Vorschriften gemäß, statt an sich und

seine eigenen zukünftigen Bedürfnisse zum voraus zu denken, allemal nur dem größern gegenwärtigen Mangel Anderer abhilft, ohne weitere Rücksicht; ja, seine ganze Habe den Armen schenkt, um dann, aller Hülfsmittel entblößt, hinzugehen, die Tugend, welche er selbst geübt, auch Anderen zu predigen; dies verehrt Jeder mit Recht: wer aber wagt es als den Gipfel der Vernünftigkeit zu preisen? Und endlich, wer lobt es als eine überaus vernünftige That, daß Arnold von Winkelried, mit überschwänglichem Edelmuth, die feindlichen Speere zusammenfaßte, gegen seinen eigenen Leib, um seinen Landsleuten Sieg und Rettung zu verschaffen? — Hingegen, wenn wir einen Menschen sehen, der von Jugend an, mit seltener Ueberlegung darauf bedacht ist, sich die Mittel zu einem sorgenfreien Auskommen, zur Unterhaltung von Weib und Kindern, zu einem guten Namen bei den Leuten, zu äußerer Ehre und Auszeichnung zu verschaffen, und dabei sich nicht durch den Reiz gegenwärtiger Genüsse, oder den Kitzel dem Uebermuth der Mächtigen zu trotzen, oder den Wunsch erlittene Beleidigungen oder unverdiente Demüthigung zu rächen, oder die Anziehungskraft unnützer ästhetischer oder philosophischer Geistesbeschäftigung und Reisen nach sehenswerthen Ländern, — der sich durch alles Dieses und dem Aehnliches nicht irre machen, noch verleiten läßt, jemals sein Ziel aus den Augen zu verlieren; sondern mit großer Konsequenz einzig darauf hinarbeitet: wer wagt es zu leugnen, daß ein solcher Philister ganz außerordentlich vernünftig sei? sogar auch dann noch, wenn er sich einige nicht lobenswerthe, aber gefahrlose Mittel erlaubt hätte. Ja, noch mehr: wenn ein Bösewicht mit überlegter Verschmitztheit, nach einem wohldurchdachten Plane, sich zu Reichthümern, zu Ehren, ja zu Thronen und Kronen verhilft, dann mit der feinsten Arglist benachbarte Staaten umstrickt, sie einzeln überwältigt und nun zum Welteroberer wird, dabei sich nicht irre machen läßt durch irgend eine Rücksicht auf Recht, oder Menschlichkeit, sondern mit scharfer Konsequenz Alles zertritt und zermalmt, was seinem Plane entgegensteht, ohne Mitleid Millionen in Unglück jeder Art, Millionen in Blut und Tod stürzt, jedoch seine Anhänger und Helfer königlich belohnt und jederzeit schützt, nichts jemals vergessend, und dann so sein Ziel erreicht:

wer ſieht nicht ein, daß ein ſolcher überaus vernünftig zu Werk gehen mußte, daß, wie zum Entwurf der Pläne ein gewaltiger Verſtand, ſo zu ihrer Ausführung vollkommene Herrſchaft der Vernunft, ja recht eigentlich praktiſche Vernunft erfordert war? — Oder ſind etwan auch die Vorſchriften, welche der kluge und konſequente, überlegte und weitſehende Machiavelli dem Fürſten giebt, unvernünftig?*)

Wie Bosheit mit Vernunft ſehr gut beiſammen beſteht, ja erſt in dieſer Vereinigung recht furchtbar iſt; ſo findet ſich umgekehrt auch bisweilen Edelmuth verbunden mit Unvernunft. Dahin kann man die That des Koriolanus rechnen, der, nachdem er Jahrelang alle ſeine Kraft aufgewendet hatte, um ſich Rache an den Römern zu verſchaffen, jetzt, nachdem die Zeit endlich gekommen iſt, ſich durch das Flehen des Senats und das Weinen ſeiner Mutter und Gattin erweichen läßt, die ſo lange und ſo mühſam vorbereitete Rache aufgiebt, ja ſogar, indem er dadurch den gerechten Zorn der Volsker auf ſich ladet, für jene Römer ſtirbt, deren Undankbarkeit er kennt und mit ſo großer Anſtrengung ſtrafen gewollt hat. — Endlich, der Vollſtändigkeit wegen ſei es erwähnt, kann Vernunft ſehr wohl mit Unverſtand ſich vereinigen. Dies iſt der Fall, wann eine dumme Maxime gewählt, aber mit Konſequenz durchgeführt wird. Ein Beiſpiel der Art gab die Prinzeſſin Iſabella, Tochter Philipp's II., welche gelobte, ſo lange Oſtende nicht erobert worden, kein reines Hemd anzuziehen, und Wort hielt, drei Jahre hindurch. Ueberhaupt gehören alle Gelübde hieher, deren Urſprung Mangel an

*) Beiläufig: Machiavells Problem war die Auflöſung der Frage, wie ſich der Fürſt unbedingt auf dem Thron erhalten könne, trotz inneren und äußeren Feinden. Sein Problem war alſo keineswegs das ethiſche, ob ein Fürſt als Menſch dergleichen wollen ſolle, oder nicht; ſondern rein das politiſche, wie er, wenn er es will, es ausführen könne. Hiezu nun giebt er die Auflöſung, wie man eine Anweiſung zum Schachſpielen ſchreibt, bei der es doch thöricht wäre, die Beantwortung der Frage zu vermiſſen, ob es moraliſch räthlich ſei, überhaupt Schach zu ſpielen. Dem Machiavell die Immoralität ſeiner Schrift vorwerfen, iſt eben ſo angebracht, als es wäre, einem Fechtmeiſter vorzuwerfen, daß er nicht ſeinen Unterricht mit einer moraliſchen Vorleſung gegen Mord und Todſchlag eröffnet.

Einſicht gemäß dem Geſetz der Kauſalität, d. h. Unverſtand iſt; nichts deſto weniger iſt es vernünftig, ſie zu erfüllen, wenn man einmal von ſo beſchränktem Verſtande iſt, ſie zu geloben.

Dem Angeführten entſprechend ſehen wir auch die noch dicht vor Kant auftretenden Schriftſteller das Gewiſſen, als den Sitz der moraliſchen Regungen, mit der Vernunft in Gegenſatz ſtellen: ſo Rouſſeau im vierten Buch des Emile: La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais; und etwas weiterhin: il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principo immédiat do la conscience indépendant de la raison même. Noch weiter: Mes sentimens naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi. — — — On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner? — In den Rêveries du promeneur, prom. 4ème, ſagt er: Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis tonjours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison. — Ja, ſchon Ariſtoteles ſagt ausdrücklich (Eth. magna, I, 5), daß die Tugenden ihren Sitz im αλογῳ μοριῳ της ψυχης (in parte irrationali animi) haben und nicht im λογον εχοντι (in parte rationali). Dieſem gemäß ſagt Stobäos (Ecl., II, c. 7), von den Peripatetikern redend: Την ηθικην αρετην ὑπολαμβανουσι περι το αλογον μερος γιγνεσθαι της ψυχης, επειδη διμερη προς την παρουσαν θεωριαν ὑπεθεντο την ψυχην, το μεν λογικον εχουσαν, το δ' αλογον. Και περι μεν το λογικον την καλοκαγαθιαν γιγνεσθαι, και την φρονησιν, και την αγχινοιαν, και σοφιαν, και ευμαθειαν, και μνημην, και τας ὁμοιους· περι δε το αλογον, σωφροσυνην, και δικαιοσυνην, και ανδρειαν, και τας αλλας τας ηθικας καλουμενας αρετας. (Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem, et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.) Und Cicero ſetzt (De nat. Deor., III,

c. 26—31) weitläuftig auseinander, daß Vernunft das nothwendige Mittel und Werkzeug zu allen Verbrechen iſt.

Für das Vermögen der Begriffe habe ich die Vernunft erklärt. Dieſe ganz eigene Klaſſe allgemeiner, nicht anſchaulicher, nur durch Worte ſymboliſirter und fixirter Vorſtellungen iſt es, die den Menſchen vom Thiere unterſcheidet und ihm die Herrſchaft auf Erden giebt. Wenn das Thier der Sklave der Gegenwart iſt, keine andere, als unmittelbar ſinnliche Motive kennt und daher, wenn ſie ſich ihm darbieten, ſo nothwendig von ihnen gezogen oder abgeſtoßen wird, wie das Eiſen vom Magnet; ſo iſt dagegen im Menſchen durch die Gabe der Vernunft die Beſonnenheit aufgegangen. Dieſe läßt ihn, rückwärts und vorwärts blickend, ſein Leben und den Lauf der Welt leicht im Ganzen überſehen, macht ihn unabhängig von der Gegenwart, läßt ihn überlegt, planmäßig und mit Bedacht zu Werke gehen, zum Böſen wie zum Guten. Aber was er thut, thut er mit vollkommnem Selbſtbewußtſeyn: er weiß genau, wie ſein Wille ſich entſcheidet, was er jedesmal erwählt und welche andere Wahl, der Sache nach, möglich war, und aus dieſem ſelbſtbewußten Wollen lernt er ſich ſelbſt kennen und ſpiegelt ſich an ſeinen Thaten. In allen dieſen Beziehungen auf das Handeln des Menſchen iſt die Vernunft praktiſch zu nennen: theoretiſch iſt ſie nur, ſofern die Gegenſtände, mit denen ſie ſich beſchäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, ſondern lediglich ein theoretiſches Intereſſe haben, deſſen ſehr wenige Menſchen fähig ſind. Was in dieſem Sinne praktiſche Vernunft heißt, wird ſo ziemlich durch das Lateiniſche Wort prudentia, welches, nach Cicero (De nat. Deor., II, 22), das zuſammengezogene providentia iſt, bezeichnet; da hingegen ratio, wenn von einer Geiſteskraft gebraucht, meiſtens die eigentliche theoretiſche Vernunft bedeutet, wiewohl die Alten den Unterſchied nicht ſtrenge beobachten. — In faſt allen Menſchen hat die Vernunft eine beinahe ausſchließlich praktiſche Richtung: wird nun aber auch dieſe verlaſſen, verliert das Denken die Herrſchaft über das Handeln, wo es dann heißt: scio meliora, proboque, deteriora sequor, oder „le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises“, läßt alſo der Menſch ſein Handeln nicht durch ſein Denken geleitet werden, ſondern durch den Eindruck der

Gegenwart, fast nach Weise des Thieres, so nennt man ihn unvernünftig (ohne dadurch ihm moralische Schlechtigkeit vorzuwerfen), obwohl es ihm eigentlich nicht an Vernunft, sondern an Anwendung derselben auf sein Handeln fehlt, und man gewissermaaßen sagen könnte, seine Vernunft sei lediglich theoretisch, aber nicht praktisch. Er kann dabei ein recht guter Mensch seyn, wie Mancher, der keinen Unglücklichen sehen kann, ohne ihm zu helfen, selbst mit Aufopferungen, hingegen seine Schulden unbezahlt läßt. Der Ausübung großer Verbrechen ist ein solcher unvernünftiger Charakter gar nicht fähig, weil die dabei immer nöthige Planmäßigkeit, Verstellung und Selbstbeherrschung ihm unmöglich ist. Zu einem sehr hohen Grade von Tugend wird er es jedoch auch schwerlich bringen: denn, wenn er auch von Natur noch so sehr zum Guten geneigt ist; so können doch die einzelnen lasterhaften und boshaften Aufwallungen, denen jeder Mensch unterworfen ist, nicht ausbleiben und müssen, wo nicht Vernunft sich praktisch erzeigend, ihnen unveränderliche Maximen und feste Vorsätze entgegenhält, zu Thaten werden.

Als praktisch zeigt sich endlich die Vernunft ganz eigentlich in den recht vernünftigen Charakteren, die man deswegen im gemeinen Leben praktische Philosophen nennt, und die sich auszeichnen durch einen ungemeinen Gleichmuth bei unangenehmen, wie bei erfreulichen Vorfällen, gleichmäßige Stimmung und festes Beharren bei gefaßten Entschlüssen. In der That ist es das Vorwalten der Vernunft in ihnen, d. h. das mehr abstrakte, als intuitive Erkennen und daher das Ueberschauen des Lebens, mittelst der Begriffe, im Allgemeinen, Ganzen und Großen, welches sie ein für alle Mal bekannt gemacht hat mit der Täuschung des momentanen Eindrucks, mit dem Unbestand aller Dinge, der Kürze des Lebens, der Leerheit der Genüsse, dem Wechsel des Glücks und den großen und kleinen Tücken des Zufalls. Nichts kommt ihnen daher unerwartet, und was sie in abstracto wissen, überrascht sie nicht und bringt sie nicht aus der Fassung, wann es nun in der Wirklichkeit und im Einzelnen ihnen entgegentritt, wie dieses der Fall ist bei den nicht so vernünftigen Charakteren, auf welche die Gegenwart, das Anschauliche, das Wirkliche solche Gewalt ausübt, daß die kalten, farblosen Begriffe ganz in den Hintergrund des Bewußtseyns treten und sie, Vorsätze und Ma-

rimen vergessend, den Affekten und Leidenschaften jeder Art preisgegeben sind. Ich habe bereits am Ende des ersten Buches auseinandergesetzt, daß, meiner Ansicht nach, die Stoische Ethik ursprünglich nichts, als eine Anweisung zu einem eigentlich vernünftigen Leben, in diesem Sinne, war. Ein solches preiset auch Horatius wiederholentlich an sehr vielen Stellen. Dahin gehört auch sein Nil admirari und dahin ebenfalls das Delphische Μηδεν αγαν. Nil admirari mit „Nichts bewundern" zu übersetzen ist ganz falsch. Dieser Horazische Ausspruch geht nicht sowohl auf das Theoretische, als auf das Praktische, und will eigentlich sagen: „Schätze keinen Gegenstand unbedingt, vergasse dich in nichts, glaube nicht, daß der Besitz irgend einer Sache Glückseligkeit verleihen könne: jede unsägliche Begierde auf einen Gegenstand ist nur eine neckende Chimäre, die man eben so gut, aber viel leichter, durch verdeutlichte Erkenntniß, als durch errungenen Besitz, los werden kann." In diesem Sinne gebraucht das admirari auch Cicero, De divinatione, II, 2. Was Horaz meint, ist also die αθαμβια und ακαταπληξις, auch αθαυμασια, welche schon Demokritos als das höchste Gut pries (siehe Clem. Alex. Strom., II, 21, und vgl. Strabo, I, S. 98 und 105). — Von Tugend und Laster ist bei solcher Vernünftigkeit des Wandels eigentlich nicht die Rede, aber dieser praktische Gebrauch der Vernunft macht das eigentliche Vorrecht, welches der Mensch vor dem Thiere hat, geltend, und allein in dieser Rücksicht hat es einen Sinn und ist zulässig von einer Würde des Menschen zu reden.

In allen dargestellten und in allen erdenklichen Fällen läuft der Unterschied zwischen vernünftigem und unvernünftigem Handeln darauf zurück, ob die Motive abstrakte Begriffe, oder anschauliche Vorstellungen sind. Daher eben stimmt die Erklärung, welche ich von der Vernunft gegeben, genau mit dem Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker zusammen, welchen selbst man doch wohl nicht für etwas Zufälliges oder Beliebiges halten wird, sondern einsehen, daß er eben hervorgegangen ist aus dem jedem Menschen bewußten Unterschiede der verschiedenen Geistesvermögen, welchem Bewußtseyn gemäß er redet, aber freilich es nicht zur Deutlichkeit abstrakter Definition erhebt. Unsere Vorfahren haben nicht die Worte, ohne ihnen einen bestimmten Sinn beizulegen,

gemacht, etwan damit sie bereit lägen für Philosophen, die nach Jahrhunderten kommen und bestimmen möchten, was dabei zu denken seyn sollte; sondern sie bezeichneten damit ganz bestimmte Begriffe. Die Worte sind also nicht mehr herrenlos, und ihnen einen ganz andern Sinn unterlegen, als den sie bisher gehabt, heißt sie mißbrauchen, heißt eine Licenz einführen, nach der Jeder jedes Wort in beliebigem Sinn gebrauchen könnte, wodurch gränzenlose Verwirrung entstehen müßte. Schon Locke hat ausführlich dargethan, daß die meisten Uneinigkeiten in der Philosophie vom falschen Gebrauch der Worte kommen. Man werfe, der Erläuterung halber, nur einen Blick auf den schändlichen Mißbrauch, den heut zu Tage gedankenarme Philosophaster mit den Worten Substanz, Bewußtseyn, Wahrheit u. a. m. treiben. Auch die Aeußerungen und Erklärungen aller Philosophen, aus allen Zeiten, mit Ausnahme der neuesten, über die Vernunft, stimmen nicht weniger, als die unter allen Völkern herrschenden Begriffe von jenem Vorrecht des Menschen, mit meiner Erklärung davon überein. Man sehe was Platon, im vierten Buche der Republik und an unzähligen zerstreuten Stellen, das λογιμον oder λογιστικον της ψυχης nennt, was Cicero sagt, De nat. Deor., III, 26—31, was Leibnitz, Locke in den im ersten Buch bereits angeführten Stellen hierüber sagen. Es würde hier der Anführungen gar kein Ende seyn, wenn man zeigen wollte, wie alle Philosophen vor Kant von der Vernunft im Ganzen in meinem Sinn geredet haben, wenn sie gleich nicht mit vollkommner Bestimmtheit und Deutlichkeit das Wesen derselben, durch dessen Zurückführung auf einen Punkt, zu erklären wußten. Was man kurz vor Kants Auftreten unter Vernunft verstand, zeigen im Ganzen zwei Abhandlungen von Sulzer, im ersten Bande seiner vermischten philosophischen Schriften: die eine, „Zergliederung des Begriffes der Vernunft", die andere, „Ueber den gegenseitigen Einfluß von Vernunft und Sprache". Wenn man dagegen liest, wie in der neuesten Zeit, durch den Einfluß des Kantischen Fehlers, der sich nachher lawinenartig vergrößert hat, von der Vernunft geredet wird; so ist man genöthigt anzunehmen, daß sämmtliche Weisen des Alterthums, wie auch alle Philosophen vor Kant, ganz und gar keine Vernunft gehabt haben: denn die jetzt entdeckten unmittelbaren Wahrnehmungen, Anschauungen, Verneh-

mungen, Ahndungen der Vernunft sind ihnen so fremd geblieben, wie uns der sechste Sinn der Fledermäuse ist. Was übrigens mich betrifft, so muß ich bekennen, daß ich ebenfalls jene das Uebersinnliche, das Absolutum, nebst langen Geschichten, die sich mit demselben zutragen, unmittelbar wahrnehmende, oder auch vernehmende, oder intellektual anschauende Vernunft mir, in meiner Beschränktheit, nicht anders faßlich und vorstellig machen kann, als gerade so, wie den sechsten Sinn der Fledermäuse. Das aber muß man der Erfindung, oder Entdeckung, einer solchen Alles was beliebt sogleich unmittelbar wahrnehmenden Vernunft nachrühmen, daß sie ein unvergleichliches expédient ist, um allen Kanten mit ihren Vernunftkritiken zum Trotz sich und seine fixirten Favoritideen auf die leichteste Weise von der Welt aus der Affäre zu ziehen. Die Erfindung und die Aufnahme, welche sie gefunden, macht dem Zeitalter Ehre.

Wenn gleich also das Wesentliche der Vernunft (το λογιμον, ἡ φρονησις, ratio, raison, reason) von allen Philosophen aller Zeiten im Ganzen und Allgemeinen richtig erkannt, obwohl nicht scharf genug bestimmt, noch auf einen Punkt zurückgeführt wurde; so ist hingegen was der Verstand (νους, διανοια, intellectus, esprit, intellect, understanding) sei, ihnen nicht so deutlich geworden; daher sie ihn oft mit der Vernunft vermischen und eben dadurch auch zu keiner ganz vollkommnen, reinen und einfachen Erklärung des Wesens dieser gelangen. Bei den Christlichen Philosophen erhielt nun der Begriff der Vernunft noch eine ganz fremdartige Nebenbedeutung, durch den Gegensatz zur Offenbarung, und hievon ausgehend behaupten dann Viele, mit Recht, daß die Erkenntniß der Verpflichtung zur Tugend auch aus bloßer Vernunft, d. h. auch ohne Offenbarung, möglich sei. Sogar auf Kants Darstellung und Wortgebrauch hat diese Rücksicht gewiß Einfluß gehabt. Allein jener Gegensatz ist eigentlich von positiver, historischer Bedeutung und daher ein der Philosophie fremdes Element, von welchem sie frei gehalten werden muß.

Man hätte erwarten dürfen, daß Kant in seinen Kritiken der theoretischen und praktischen Vernunft ausgegangen seyn würde von einer Darstellung des Wesens der Vernunft überhaupt und, nachdem er so das Genus bestimmt hätte, zur Er-

klärung der beiden Species geschritten wäre, nachweisend, wie die eine und selbe Vernunft sich auf zwei so verschiedene Weisen äußert und doch, durch Beibehaltung des Hauptcharakters, sich als die selbe beurkundet. Allein von dem allen findet sich nichts. Wie ungenügend, schwankend und disharmonirend die Erklärungen sind, die er in der Kritik der reinen Vernunft von dem Vermögen, welches er kritisirt, hin und wieder beiläufig giebt, habe ich bereits nachgewiesen. Die praktische Vernunft findet sich schon in der Kritik der reinen Vernunft unangemeldet ein und steht nachher in der ihr eigens gewidmeten Kritik, als ausgemachte Sache da, ohne weitere Rechenschaft und ohne daß der mit Füßen getretene Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker, oder die Begriffsbestimmungen der größten früheren Philosophen ihre Stimmen erheben dürfen. Im Ganzen kann man aus den einzelnen Stellen abnehmen, daß Kants Meinung dahin geht: das Erkennen von Principien a priori sei wesentlicher Charakter der Vernunft: da nun die Erkenntniß der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns nicht empirischen Ursprungs ist; so ist auch sie ein principium a priori und stammt demnach aus der Vernunft, die dann insofern praktisch ist. — Ueber die Unrichtigkeit dieser Erklärung der Vernunft habe ich schon genugsam geredet. Aber auch hievon abgesehen, wie oberflächlich und ungründlich ist es, hier das einzige Merkmal der Unabhängigkeit von der Erfahrung zu benutzen, um die heterogensten Dinge zu vereinigen, ihren übrigen, grundwesentlichen, unermeßlichen Abstand dabei übersehend. Denn auch angenommen, wiewohl nicht zugestanden, die Erkenntniß der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns entspringe aus einem in uns liegenden Imperativ, einem unbedingten Soll; wie grundverschieden wäre doch ein solches von jenen allgemeinen Formen der Erkenntniß, welche er in der Kritik der reinen Vernunft als a priori uns bewußt nachweist, vermöge welches Bewußtseyns wir ein unbedingtes Muß zum voraus aussprechen können, gültig für alle uns mögliche Erfahrung. Der Unterschied aber zwischen diesem Muß, dieser schon im Subjekt bestimmten nothwendigen Form alles Objekts, und jenem Soll der Moralität, ist so himmelweit und so augenfällig, daß man das Zusammentreffen beider im Merkmal der nichtempirischen Erkenntnißart wohl als ein witziges Gleichniß, nicht aber als eine philoso-

phische Berechtigung zur Identifizirung des Ursprungs beider geltend machen kann.

Uebrigens ist die Geburtsstätte dieses Kindes der praktischen Vernunft, des absoluten Solls oder kategorischen Imperativs, nicht in der Kritik der praktischen, sondern schon in der der reinen Vernunft, S. 802; V, 830. Die Geburt ist gewaltsam und gelingt nur mittelst der Geburtszange eines Daher, welches keck und kühn, ja man möchte sagen unverschämt, sich zwischen zwei einander wildfremde und keinen Zusammenhang habende Sätze stellt, um sie als Grund und Folge zu verbinden. Nämlich, daß nicht bloß anschauliche, sondern auch abstrakte Motive uns bestimmen, ist der Satz, von dem Kant ausgeht, ihn folgendermaaßen ausdrückend: „Nicht bloß was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affizirt, bestimmt die menschliche Willkür; sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Diese Ueberlegungen von dem, was in Hinsicht unsers ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich, ist, beruhen auf der Vernunft." (Vollkommen richtig: spräche er nur immer so vernünftig von der Vernunft!) „Diese giebt daher! auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind und sagen was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht." —! So, ohne weitere Beglaubigung, springt der kategorische Imperativ in die Welt, um daselbst das Regiment zu führen mit seinem unbedingten Soll, — einem Scepter aus hölzernem Eisen. Denn im Begriff Sollen liegt durchaus und wesentlich die Rücksicht auf angedrohte Strafe, oder versprochene Belohnung, als nothwendige Bedingung, und ist nicht von ihm zu trennen, ohne ihn selbst aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen: daher ist ein unbedingtes Soll eine contradictio in adjecto. Dieser Fehler mußte gerügt werden, so nahe er übrigens mit Kants großem Verdienst um die Ethik verwandt ist, welches eben darin besteht, daß er die Ethik von allen Principien der Erfahrungswelt, namentlich von aller direkten oder indirekten Glückseligkeitslehre frei gemacht und ganz eigentlich gezeigt hat, daß das Reich der Tugend nicht von dieser Welt sei. Dieses Verdienst ist um so größer, als schon alle alten Philosophen, mit Ausnahme des

einzigen Platon, nämlich Peripatetiker, Stoiker, Epikureer, durch sehr verschiedene Kunstgriffe, Tugend und Glückseligkeit bald nach dem Satz vom Grunde von einander abhängig machen, bald nach dem Satz vom Widerspruch identifiziren wollten. Nicht minder trifft derselbe Vorwurf alle Philosophen der neuern Zeit, bis auf Kant. Sein Verdienst hierin ist daher sehr groß: jedoch fordert die Gerechtigkeit auch hiebei zu erinnern, daß theils seine Darstellung und Ausführung der Tendenz und dem Geist seiner Ethik oft nicht entspricht, wie wir sogleich sehen werden, theils auch, daß er, selbst so, nicht der allererste ist, der die Tugend von allen Glückseligkeitsprincipien gereinigt hat. Denn schon Platon, besonders in der Republik, deren Haupttendenz eben dieses ist, lehrt ausdrücklich, daß die Tugend allein ihrer selbst wegen zu wählen sei, auch wenn Unglück und Schande unausbleiblich mit ihr verknüpft wäre. Noch mehr aber predigt das Christenthum eine völlig uneigennützige Tugend, welche auch nicht wegen des Lohnes in einem Leben nach dem Tode, sondern ganz unentgeltlich, aus Liebe zu Gott, geübt wird, sofern die Werke nicht rechtfertigen, sondern allein der Glaube, welchen, gleichsam als sein bloßes Symptom, die Tugend begleitet und daher ganz unentgeltlich und von selbst eintritt. Man lese Luther, De libertate Christiana. Ich will gar nicht die Inder in Rechnung bringen, in deren heiligen Büchern überall das Hoffen eines Lohnes seiner Werke als der Weg der Finsterniß geschildert wird, der nie zur Säligkeit führen kann. So rein finden wir Kants Tugendlehre doch nicht: oder vielmehr die Darstellung ist hinter dem Geiste weit zurückgeblieben, ja, in Inkonsequenz verfallen. In seinem nachher abgehandelten *höchsten* Gut finden wir die Tugend mit der Glückseligkeit vermählt. Das ursprünglich so unbedingte Soll postulirt sich hinterdrein doch eine Bedingung, eigentlich um den innern Widerspruch los zu werden, mit welchem behaftet es nicht leben kann. Die Glückseligkeit im höchsten Gut soll nun zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend seyn: dennoch steht sie da, wie ein geheimer Artikel, dessen Anwesenheit alles Uebrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: sie ist nicht eigentlich der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgestandener Arbeit, verstohlen die Hand offen hält. Man überzeuge sich hievon

durch die „Kritik der praktischen Vernunft" (S. 223—266 der vierten, oder S. 264—295 der Rosenkranzischen Ausgabe). Die selbe Tendenz hat auch seine ganze Moraltheologie: durch diese vernichtet eben deshalb eigentlich die Moral sich selbst. Denn, ich wiederhole es, alle Tugend, die irgendwie eines Lohnes wegen geübt wird, beruht auf einem klugen, methodischen, weitsehenden Egoismus.

Der Inhalt des absoluten Solls, das Grundgesetz der praktischen Vernunft, ist nun das Gerühmte: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte." — Dieses Princip giebt Dem, welcher ein Regulativ für seinen eigenen Willen verlangt, die Aufgabe gar eines für den Willen Aller zu suchen. — Dann frägt sich, wie ein solches zu finden sei. Offenbar soll ich, um die Regel meines Verhaltens aufzufinden, nicht mich allein berücksichtigen, sondern die Gesammtheit aller Individuen. Alsdann wird, statt meines eigenen Wohlseyns, das Wohlseyn Aller, ohne Unterschied, mein Zweck. Derselbe bleibt aber noch immer Wohlseyn. Ich finde sodann, daß Alle sich nur so gleich wohl befinden können, wenn Jeder seinem Egoismus den fremden zur Schranke setzt. Hieraus folgt freilich, daß ich Niemanden beeinträchtigen soll, weil, indem dies Princip als allgemein angenommen wird, auch ich nicht beeinträchtigt werde, welches aber der alleinige Grund ist, weshalb ich, ein Moralprincip noch nicht besitzend, sondern erst suchend, dieses zum allgemeinen Gesetz wünschen kann. Aber offenbar bleibt, auf diese Weise, Wunsch nach Wohlseyn, d. h. Egoismus, die Quelle dieses ethischen Princips. Als Basis der Staatslehre wäre es vortrefflich, als Basis der Ethik taugt es nicht. Denn zu der in jenem Moralprincip aufgegebenen Festsetzung eines Regulativs für den Willen Aller, bedarf, der es sucht, nothwendig selbst wieder eines Regulativs, sonst wäre ihm ja Alles gleichgültig. Dies Regulativ aber kann nur der eigene Egoismus seyn, da nur auf diesen das Verhalten Anderer einfließt, und daher nur mittelst desselben und in Rücksicht auf ihn, Jener einen Willen in Betreff des Handelns Anderer haben kann und es ihm nicht gleichgültig ist. Sehr naiv giebt Kant dieses selbst zu erkennen, S. 123 der „Kritik der praktischen Vernunft" (Rosenkranzische Ausgabe, S. 192), wo er

das Aufſuchen der Maxime für den Willen alſo ausführt: „Wenn Jeder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe, und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin willigen?“ — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre das Regulativ der nachgefragten Einwilligung. Eben ſo in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“, S. 56 der dritten, S. 50 der Roſenkranziſchen Ausgabe: „Ein Wille, der beſchlöſſe, Niemanden in der Noth beizuſtehen, würde ſich widerſtreiten, indem ſich Fälle ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf“ u. ſ. w. Dieſes Princip der Ethik, welches daher, beim Licht betrachtet, nichts Anderes, als ein indirekter und verblümter Ausdruck des alten, einfachen Grundſatzes, quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris iſt, bezieht ſich alſo zuerſt und unmittelbar auf das Paſſive, das Leiden, und dann erſt vermittelſt dieſes auf das Thun: daher wäre es, wie geſagt, als Leitfaden zur Errichtung des Staats, welcher auf die Verhütung des Unrechtleidens gerichtet iſt, auch Allen und Jedem die größte Summe von Wohlſeyn verſchaffen möchte, ganz brauchbar; aber in der Ethik, wo der Gegenſtand der Unterſuchung das Thun als Thun und in ſeiner unmittelbaren Bedeutung für den Thäter iſt, nicht aber ſeine Folge, das Leiden, oder ſeine Beziehung auf Andere, iſt jene Rückſicht durchaus nicht zuläſſig, indem ſie im Grunde doch wieder auf ein Glückſäligkeitsprincip, alſo auf Egoismus, hinausläuft.

Wir können daher auch nicht Kants Freude theilen, die er daran hat, daß ſein Princip der Ethik kein materiales, d. h. ein Objekt als Motiv ſetzendes, ſondern ein bloß formales iſt, wodurch es ſymmetriſch entſpricht den formalen Geſetzen, welche die Kritik der reinen Vernunft uns kennen gelehrt hat. Es iſt freilich ſtatt eines Geſetzes, nur die Formel zur Auffindung eines ſolchen: aber theils hatten wir dieſe Formel ſchon kürzer und klärer in dem: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; theils zeigt die Analyſe dieſer Formel, daß einzig und allein die Rückſicht auf eigene Glückſäligkeit ihr Gehalt giebt, daher ſie nur dem vernünftigen Egoismus dienen kann, dem auch alle geſetzliche Verfaſſung ihren Urſprung verdankt.

Ein anderer Fehler, der, weil er dem Gefühl eines Jeden

Anſtoß giebt, oft gerügt und von Schiller in einem Epigramm perſifflirt iſt, iſt die pedantiſche Satzung, daß eine That, um wahrhaft gut und verdienſtlich zu ſeyn, einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Geſetz und dem Begriff der Pflicht, und nach einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime vollbracht werden muß, nicht aber irgend aus Neigung, nicht aus gefühltem Wohlwollen gegen Andere, nicht aus weichherziger Theilnahme, Mitleid oder Herzensaufwallung, welche (laut „Kritik der praktiſchen Vernunft", S. 213; Roſenkranziſche Ausgabe, S. 257) wohldenkenden Perſonen, als ihre überlegten Maximen verwirrend, ſogar ſehr läſtig ſind; ſondern die That muß ungern und mit Selbſtzwang geſchehen. Man erinnere ſich, daß dabei dennoch Hoffnung des Lohnes nicht einfließen ſoll, und ermeſſe die große Ungereimtheit der Forderung. Aber, was mehr ſagen will, dieſelbe iſt dem ächten Geiſte der Tugend gerade entgegen: nicht die That, ſondern das Gemüthum derſelben, die Liebe, aus der ſie hervorgeht und ohne welche ſie ein todtes Werk iſt, macht das Verdienſtliche derſelben aus. Daher lehrt auch das Chriſtenthum mit Recht, daß alle äußeren Werke werthlos ſind, wenn ſie nicht aus jener ächten Geſinnung, welche in der wahren Gernwilligkeit und reinen Liebe beſteht, hervorgehen, und daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), ſondern der Glaube, die ächte Geſinnung, welche allein der heilige Geiſt verleiht, nicht aber der freie und überlegte, das Geſetz allein vor Augen habende Wille gebiert, ſälig mache und erlöſe. — Mit jener Forderung Kants, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Geſetz und nach deſſen abſtrakten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geſchehen ſolle, iſt es gerade ſo, wie wenn behauptet würde, jedes ächte Kunſtwerk müßte durch wohl überlegte Anwendung äſthetiſcher Regeln entſtehen. Eines iſt ſo verkehrt wie das Andere. Die ſchon von Platon und Seneka behandelte Frage, ob die Tugend ſich lehren laſſe, iſt zu verneinen. Man wird ſich endlich entſchließen müſſen einzuſehen, was auch der Chriſtlichen Lehre von der Gnadenwahl den Urſprung gab, daß, der Hauptſache und dem Innern nach, die Tugend gewiſſermaaßen wie der Genius angeboren iſt, und daß eben ſo wenig, als alle Profeſſoren der Aeſthetik, mit vereinten Kräften, irgend Einem die Fähigkeit

genialer Produktionen, d. h. ächter Kunſtwerke beibringen können, eben ſo wenig alle Profeſſoren der Ethik und Prediger der Tugend einen unedeln Charakter zu einem tugendhaften, edeln umzuſchaffen vermögen, wovon die Unmöglichkeit ſehr viel offenbarer iſt, als die der Umwandlung des Bleies in Gold; und das Aufſuchen einer Ethik und eines oberſten Princips derſelben, die praktiſchen Einfluß hätten und wirklich das Menſchengeſchlecht umwandelten und beſſerten, iſt ganz gleich dem Suchen des Steines der Weiſen. — Von der Möglichkeit jedoch einer gänzlichen Sinnesänderung des Menſchen (Wiedergeburt), nicht mittelſt abſtrakter (Ethik), ſondern mittelſt intuitiver Erkenntniß (Gnadenwirkung), iſt am Ende unſers vierten Buches ausführlich geredet; der Inhalt welches Buches mich überhaupt der Nothwendigkeit überhebt, hiebei länger zu verweilen.

Daß Kant in die eigentliche Bedeutung des ethiſchen Gehaltes der Handlungen keineswegs eingedrungen ſei, zeigt er endlich auch durch ſeine Lehre vom höchſten Gut als der nothwendigen Vereinigung von Tugend und Glückſäligkeit und zwar ſo, daß jene die Würdigkeit zu dieſer wäre. Schon der logiſche Tadel trifft ihn hier, daß der Begriff der Würdigkeit, der hier den Maaßſtab macht, bereits eine Ethik als ſeinen Maaßſtab vorausſetzt, alſo nicht von ihm ausgegangen werden durfte. In unſerm vierten Buche hat ſich ergeben, daß alle ächte Tugend, nachdem ſie ihren höchſten Grad erreicht hat, zuletzt hinleitet zu einer völligen Entſagung, in der alles Wollen ein Ende findet: hingegen iſt Glückſäligkeit ein befriedigtes Wollen, Beide ſind alſo von Grund aus unvereinbar. Für Den, welchem meine Darſtellung eingeleuchtet hat, bedarf es weiter keiner Auseinanderſetzung der gänzlichen Verkehrtheit dieſer Kantiſchen Anſicht vom höchſten Gut. Und unabhängig von meiner poſitiven Darſtellung habe ich weiter keine negative zu geben.

Kants Liebe zur architektoniſchen Symmetrie tritt uns denn auch in der „Kritik der praktiſchen Vernunft“ entgegen, indem er dieſer ganz den Zuſchnitt der „Kritik der reinen Vernunft“ gegeben und die ſelben Titel und Formen wieder angebracht hat, mit augenſcheinlicher Willkür, welche beſonders ſichtbar wird an der Tafel der Kategorien der Freiheit.

Die Rechtslehre ist eines der spätesten Werke Kants und ein so schwaches, daß, obgleich ich sie gänzlich mißbillige, ich eine Polemik gegen dieselbe für überflüssig halte, da sie, gleich als wäre sie nicht das Werk dieses großen Mannes, sondern das Erzeugniß eines gewöhnlichen Erdensohnes, an ihrer eigenen Schwäche natürlichen Todes sterben muß. Ich begebe mich also in Hinsicht auf die Rechtslehre des negativen Verfahrens, und beziehe mich auf das positive, also auf die kurzen Grundzüge derselben, die in unserm vierten Buche aufgestellt sind. Bloß ein Paar allgemeine Bemerkungen über Kants Rechtslehre mögen hier stehen. Die Fehler, welche ich, als Kanten überall anhängend, bei der Betrachtung der „Kritik der reinen Vernunft" gerügt habe, finden sich in der Rechtslehre in solchem Uebermaaß, daß man oft eine satirische Parodie der Kantischen Manier zu lesen, oder doch wenigstens einen Kantianer zu hören glaubt. Zwei Hauptfehler sind aber diese. Er will (und Viele haben es seitdem gewollt) die Rechtslehre von der Ethik scharf trennen, dennoch aber erstere nicht von positiver Gesetzgebung, d. h. willkürlichem Zwange, abhängig machen, sondern den Begriff des Rechts rein und a priori für sich bestehen lassen. Allein dieses ist nicht möglich; weil das Handeln, außer seiner ethischen Bedeutsamkeit und außer der physischen Beziehung auf Andere und dadurch auf äußern Zwang, gar keine dritte Ansicht auch nur möglicherweise zuläßt. Folglich wenn er sagt: „Rechtspflicht ist die, welche erzwungen werden kann"; so ist dieses Kann entweder physisch zu verstehen: dann ist alles Recht positiv und willkürlich, und wieder auch alle Willkür, die sich durchsetzen läßt, ist Recht: oder das Kann ist ethisch zu verstehen, und wir sind wieder auf dem Gebiet der Ethik. Bei Kant schwebt folglich der Begriff des Rechts zwischen Himmel und Erde, und hat keinen Boden, auf dem er fußen kann: bei mir gehört er in die Ethik. Zweitens ist seine Bestimmung des Begriffs Recht ganz negativ und dadurch ungenügend*): „Recht ist das, was sich mit dem Zusammenbestehen der Freiheiten der Individuen neben einander nach einem allgemeinen Gesetze verträgt." — Freiheit (hier die empirische, d. i. physische, nicht die moralische

*) Wenn gleich der Begriff Recht eigentlich ein negativer ist, im Gegensatz des Unrechts, welches der positive Ausgangspunkt ist; so darf deshalb doch die Erklärung dieser Begriffe nicht durch und durch negativ seyn.

des Willens) bedeutet das Nichtgehindertſeyn, iſt alſo eine bloße Negation: ganz dieſelbe Bedeutung hat das Zuſammenbeſtehen wieder: wir bleiben alſo bei lauter Negationen und erhalten keinen poſitiven Begriff, ja erfahren gar nicht, wovon eigentlich die Rede iſt, wenn wir es nicht ſchon anderweitig wiſſen. — In der Ausführung entwickeln ſich nachher die verkehrteſten Anſichten, wie die, daß es im natürlichen Zuſtande, d. h. außer dem Staat, gar kein Recht auf Eigenthum gebe, welches eigentlich heißt, daß alles Recht poſitiv ſei, und wodurch das Naturrecht auf das poſitive geſtützt wird, ſtatt daß der Fall umgekehrt ſeyn ſollte; ferner die Begründung der rechtlichen Erwerbung durch Beſitzergreifung; die ethiſche Verpflichtung zur Errichtung der bürgerlichen Verfaſſung; der Grund des Strafrechts u. ſ. w., welches alles ich, wie geſagt, gar keiner beſondern Widerlegung werth achte. Inzwiſchen haben auch dieſe Kantiſchen Irrthümer einen ſehr nachtheiligen Einfluß bewieſen, längſt erkannte und ausgeſprochene Wahrheiten wieder verwirrt und verdunkelt, ſeltſame Theorien, viel Schreibens und Streitens veranlaßt. Von Beſtand kann das freilich nicht ſeyn, und ſchon ſehen wir, wie Wahrheit und geſunde Vernunft ſich wieder Bahn machen: von letzterer zeugt, im Gegenſatz ſo mancher verſchrobenen Theorie, beſonders J. C. F. Meiſter's Naturrecht, obgleich ich dieſes darum nicht als Muſter erreichter Vollkommenheit anſehe.

Auch über die Kritik der Urtheilskraft kann ich, nach dem Bisherigen, ſehr kurz ſeyn. Man muß es bewundern, wie Kant, dem die Kunſt wohl ſehr fremd geblieben iſt, und der, allem Anſchein nach, wenig Empfänglichkeit für das Schöne hatte, ja der zudem wahrſcheinlich nie Gelegenheit gehabt, ein bedeutendes Kunſtwerk zu ſehen, und der endlich ſogar von ſeinem, ſowohl im Jahrhundert als in der Nation, allein ihm an die Seite zu ſtellenden Rieſenbruder Goethe keine Kunde gehabt zu haben ſcheint, — es iſt, ſage ich, zu bewundern, wie bei dieſem Allen Kant ſich um die philoſophiſche Betrachtung der Kunſt und des Schönen ein großes und bleibendes Verdienſt erwerben konnte. Dieſes Verdienſt liegt darin, daß, ſo viel auch über das Schöne und die Kunſt waren Betrachtungen angeſtellt worden, man doch eigentlich die Sache immer nur

vom empiriſchen Standpunkt aus betrachtet hatte und auf Thatſachen geſtützt unterſuchte, welche Eigenſchaft das ſchön genannte Objekt irgend einer Art von andern Objekten derſelben Art unterſchied. Auf dieſem Wege gelangte man Anfangs zu ganz ſpeciellen Sätzen, dann zu allgemeineren. Man ſuchte das ächte Kunſtſchöne vom unächten zu ſondern und Merkmale dieſer Aechtheit aufzufinden, die dann eben auch wieder als Regeln dienen konnten. Was als ſchön gefalle, was nicht, was daher nachzuahmen, anzuſtreben, was zu vermeiden ſei, welche Regeln, wenigſtens negativ, feſtzuſtellen, kurz, welches die Mittel zur Erregung des äſthetiſchen Wohlgefallens, d. h. welches die im Objekt liegenden Bedingungen hiezu ſeien, das war faſt ausſchließlich das Thema aller Betrachtungen über die Kunſt. Dieſen Weg hatte Ariſtoteles eingeſchlagen, und auf demſelben finden wir noch in der neueſten Zeit Home, Burke, Winkelmann, Leſſing, Herder u. a. m. Zwar führte die Allgemeinheit der aufgefundenen äſthetiſchen Sätze zuletzt auch auf das Subjekt zurück, und man merkte, daß wenn die Wirkung in dieſem gehörig bekannt wäre, man alsdann auch die im Objekt liegende Urſache derſelben würde a priori beſtimmen können, wodurch allein dieſe Betrachtung zur Sicherheit einer Wiſſenſchaft gelangen könnte. Dieſes veranlaßte hin und wieder pſychologiſche Erörterungen, beſonders aber ſtellte in dieſer Abſicht Alexander Baumgarten eine allgemeine Aeſthetik alles Schönen auf, wobei er ausging vom Begriff der Vollkommenheit der ſinnlichen, alſo anſchaulichen Erkenntniß. Mit der Aufſtellung dieſes Begriffs iſt bei ihm aber auch der ſubjektive Theil ſogleich abgethan, und es wird zum objektiven und dem ſich darauf beziehenden Praktiſchen geſchritten. — Kanten aber war auch hier das Verdienſt aufbehalten, die Anregung ſelbſt, in Folge welcher wir das ſie veranlaſſende Objekt ſchön nennen, ernſtlich und tief zu unterſuchen, um, wo möglich, die Beſtandtheile und Bedingungen derſelben in unſerm Gemüth aufzufinden. Seine Unterſuchung nahm daher ganz die ſubjektive Richtung. Dieſer Weg war offenbar der richtige: weil, um eine in ihren Wirkungen gegebene Erſcheinung zu erklären, man, um die Beſchaffenheit der Urſache gründlich zu beſtimmen, erſt dieſe Wirkung ſelbſt genau kennen muß. Viel weiter jedoch, als den rechten Weg gezeigt und durch einen einſtweiligen Verſuch ein Beiſpiel gegeben zu haben, wie man ungefähr ihn gehen müſſe, erſtreckt ſich Kants Verdienſt hierin eigentlich nicht. Denn was er gab, kann

nicht als objektive Wahrheit und realer Gewinn betrachtet werden. Er gab die Methode dieſer Unterſuchung an, brach die Bahn, verfehlte übrigens das Ziel.

Bei der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft wird zuvörderſt ſich uns die Bemerkung aufdringen, daß er die Methode, welche ſeiner ganzen Philoſophie eigen iſt und welche ich oben ausführlich betrachtet habe, beibehielt: ich meyne das Ausgehen von der abſtrakten Erkenntniß, zur Ergründung der anſchaulichen, ſo daß ihm jene gleichſam als camera obscura dient, um dieſe darin aufzufangen und zu überſehen. Wie, in der Kritik der reinen Vernunft, die Formen der Urtheile ihm Aufſchluß geben ſollten über die Erkenntniß unſerer ganzen anſchaulichen Welt; ſo geht er auch in dieſer Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft nicht vom Schönen ſelbſt, vom anſchaulichen, unmittelbaren Schönen aus, ſondern vom Urtheil über das Schöne, dem ſehr häßlich ſogenannten Geſchmacksurtheil. Dieſes iſt ihm ſein Problem. Beſonders erregt ſeine Aufmerkſamkeit der Umſtand, daß ein ſolches Urtheil offenbar die Ausſage eines Vorgangs im Subjekt iſt, dabei aber doch ſo allgemein gültig, als beträfe es eine Eigenſchaft des Objekts. Dies hat ihn frappirt, nicht das Schöne ſelbſt. Er geht immer nur von den Ausſagen Anderer aus, vom Urtheil über das Schöne, nicht vom Schönen ſelbſt. Es iſt daher, als ob er es ganz und gar nur von Hörenſagen, nicht unmittelbar kennte. Faſt eben ſo könnte ein höchſt verſtändiger Blinder, aus genauen Ausſagen, die er über die Farben hörte, eine Theorie derſelben kombiniren. Und wirklich dürfen wir Kants Philoſopheme über das Schöne beinahe nur in ſolchem Verhältniß betrachten. Dann werden wir finden, daß ſeine Theorie ſehr ſinnreich iſt, ja, daß hin und wieder treffende und wahre allgemeine Bemerkungen gemacht ſind: aber ſeine eigentliche Auflöſung des Problems iſt ſo ſehr unſtatthaft, bleibt ſo tief unter der Würde des Gegenſtandes, daß es uns nicht einfallen kann, ſie für objektive Wahrheit zu halten; daher ich ſogar einer Widerlegung derſelben mich überhoben achte und auch hier auf den poſitiven Theil meiner Schrift verweiſe.

In Hinſicht auf die Form ſeines ganzen Buches iſt zu bemerken, daß ſie aus dem Einfall entſprungen iſt, im Begriff der Zweckmäßigkeit den Schlüſſel zum Problem des Schönen zu finden. Der Einfall wird deducirt, was überall nicht ſchwer iſt, wie

wir aus den Nachfolgern Kants gelernt haben. So entſteht nun die barocke Vereinigung der Erkenntniß des Schönen mit der des Zweckmäßigen der natürlichen Körper, in ein Erkenntnißvermögen, Urtheilskraft genannt, und die Abhandlung beider heterogenen Gegenſtände in einem Buch. Mit dieſen drei Erkenntnißkräften, Vernunft, Urtheilskraft und Verſtand, werden nachher mancherlei ſymmetriſch-architektoniſche Beluſtigungen vorgenommen, die Liebhaberei zu welchen überhaupt in dieſem Buch ſich vielfältig zeigt, ſchon in dem, dem Ganzen gewaltſam angepaßten Zuſchnitt der Kritik der reinen Vernunft, ganz beſonders aber in der bei den Haaren herbeigezogenen Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft. Man könnte auch einen Vorwurf großer Inkonſequenz daraus nehmen, daß, nachdem in der Kritik der reinen Vernunft unabläſſig wiederholt iſt, der Verſtand ſei das Vermögen zu urtheilen, und nachdem die Formen ſeiner Urtheile zum Grundſtein aller Philoſophie gemacht ſind, nun noch eine ganz eigenthümliche Urtheilskraft auftritt, die von jenem völlig verſchieden iſt. Was übrigens ich Urtheilskraft nenne, nämlich die Fähigkeit, die anſchauliche Erkenntniß in die abſtrakte zu übertragen und dieſe wieder richtig auf jene anzuwenden, iſt im poſitiven Theil meiner Schrift ausgeführt.

Bei weitem das Vorzüglichſte in der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft iſt die Theorie des Erhabenen: ſie iſt ungleich beſſer gelungen, als die des Schönen, und giebt nicht nur, wie jene, die allgemeine Methode der Unterſuchung an, ſondern auch noch ein Stück des rechten Weges dazu, ſo ſehr, daß wenn ſie gleich nicht die eigentliche Auflöſung des Problems giebt, ſie doch ſehr nahe daran ſtreift.

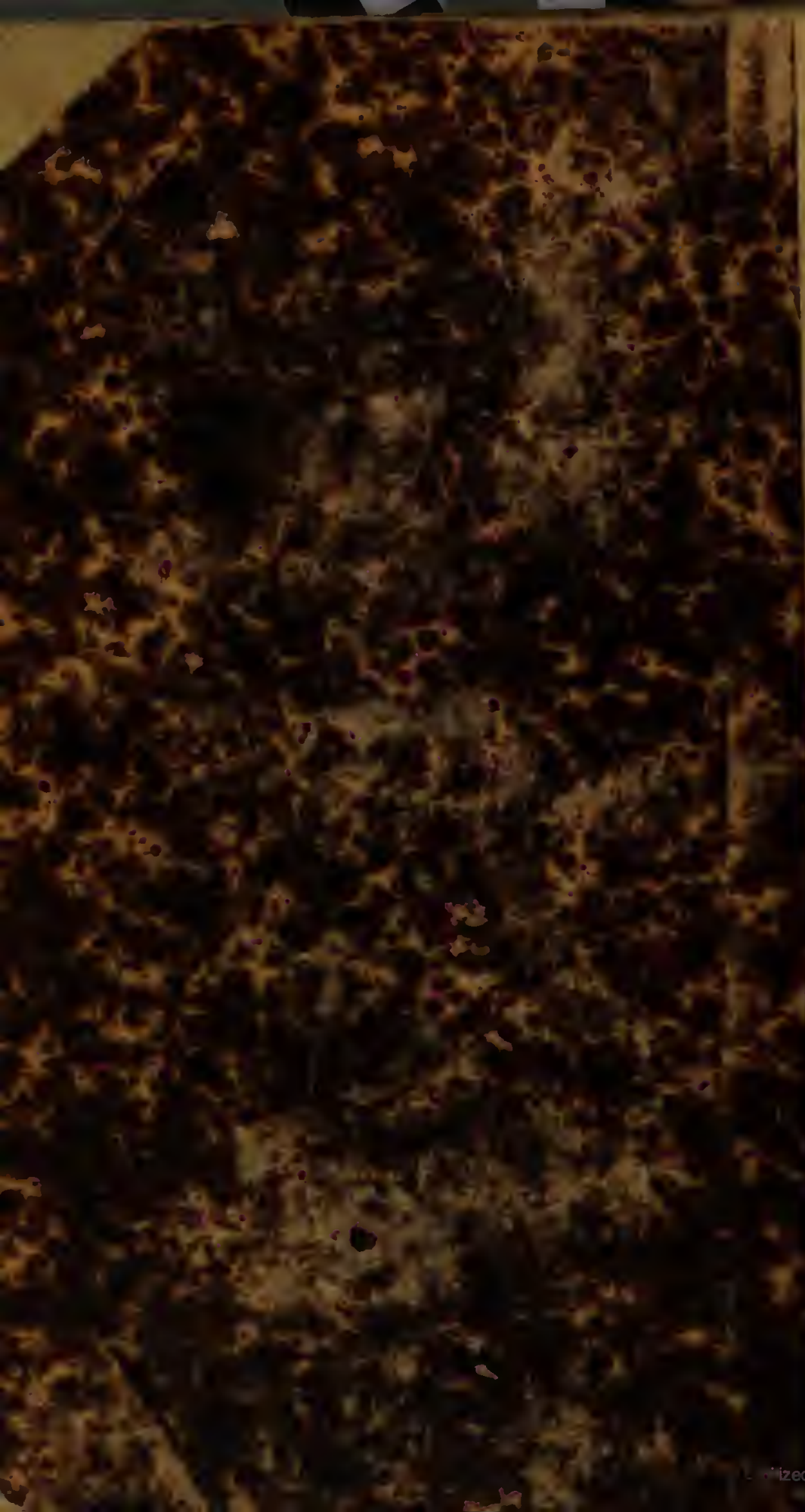
In der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft kann man, wegen der Einfachheit des Stoffs, vielleicht mehr als irgendwo Kants ſeltſames Talent erkennen, einen Gedanken hin und her zu wenden und auf mannigfaltige Weiſe auszuſprechen, bis daraus ein Buch geworden. Das ganze Buch will allein dieſes: obgleich die organiſirten Körper uns nothwendig ſo erſcheinen, als wären ſie einem ihnen vorhergegangenen Zweckbegriff gemäß zuſammengeſetzt; ſo berechtigt uns dies doch nicht, es objektiv ſo anzunehmen. Denn unſer Intellekt, dem die Dinge von außen und mittelbar gegeben werden, der alſo nie das Innere derſelben, wodurch ſie entſtehen und beſtehen, ſondern bloß ihre Außenſeite erkennt, kann ſich eine

gewiſſe, den organiſchen Naturprodukten eigenthümliche Beſchaffenheit nicht anders faßlich machen, als durch Analogie, indem er ſie vergleicht mit den von Menſchen abſichtlich verfertigten Werken, deren Beſchaffenheit durch einen Zweck und den Begriff von dieſem beſtimmt wird. Dieſe Analogie iſt hinreichend, die Uebereinſtimmung aller ihrer Theile zum Ganzen uns faßlich zu machen und dadurch ſogar den Leitfaden zu ihrer Unterſuchung abzugeben: aber keineswegs darf ſie deshalb zum wirklichen Erklärungsgrunde des Urſprungs und Daſeyns ſolcher Körper gemacht werden. Denn die Nothwendigkeit ſie ſo zu begreifen iſt ſubjektiven Urſprungs. — So etwan würde ich Kants Lehre hierüber reſumiren. Der Hauptſache nach hatte er ſie bereits in der Kritik der reinen Vernunft, S. 692—702; V, 720—730, dargelegt. Aber auch in der Erkenntniß dieſer Wahrheit finden wir den David Hume als Kants ruhmwürdigen Vorläufer: auch er hatte jene Annahme ſcharf beſtritten, in der zweiten Abtheilung ſeiner Dialogues concerning natural religion. Der Unterſchied der Hume'ſchen Kritik jener Annahme von der Kantiſchen iſt hauptſächlich dieſer, daß Hume dieſelbe als eine auf Erfahrung geſtützte, Kant hingegen ſie als eine apriori ſche kritiſirt. Beide haben Recht und ihre Darſtellungen ergänzen einander. Ja, das Weſentliche der Kantiſchen Lehre hierüber finden wir ſchon ausgeſprochen im Kommentar des Simplicius zur Phyſik des Ariſtoteles: ἡ δε πλανη γεγονεν αυτοις απο του ἡγεισθαι, παντα τα ἑνεκα του γινομενα κατα προαιρεσιν γενεσθαι και λογισμον, τα δε φυσει μη οὑτως ὁραν γινομενα. (Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri.) Schol. in Arist. ex. edit. Berol. p. 354. Kant hat in der Sache vollkommen Recht: auch war es nöthig, daß, nachdem gezeigt war, daß auf das Ganze der Natur überhaupt, ihrem Daſeyn nach, der Begriff von Wirkung und Urſache nicht anzuwenden, auch gezeigt wurde, daß ſie ihrer Beſchaffenheit nach nicht als Wirkung einer von Motiven (Zweckbegriffen) geleiteten Urſache zu denken ſei. Wenn man die große Scheinbarkeit des phyſikotheologiſchen Beweiſes bedenkt, den ſogar Voltaire für unwiderleglich hielt; ſo war es von der größten Wichtigkeit, zu zeigen, daß das Subjektive in unſerer Auffaſſung, welchem Kant Raum, Zeit und Kauſalität vindicirt hat, ſich auch auf unſere Beurtheilung der Naturkörper erſtreckt, und

demnach die Nöthigung, welche wir empfinden, sie uns als präeditirt, nach Zweckbegriffen, also auf einem Wege, wo die Vorstellung derselben ihrem Daseyn vorangegangen wäre, entstanden zu denken, eben so subjektiven Ursprungs ist, wie die Anschauung des so objektiv sich darstellenden Raums, mithin nicht als objektive Wahrheit geltend gemacht werden darf. Kants Auseinandersetzung der Sache ist, abgesehen von der ermüdenden Weitschweifigkeit und Wiederholung, vortrefflich. Mit Recht behauptet er, daß wir nie dahin gelangen werden, die Beschaffenheit der organischen Körper aus bloß mechanischen Ursachen, worunter er die absichtslose und gesetzmäßige Wirkung aller allgemeinen Naturkräfte versteht, zu erklären. Ich finde hier jedoch noch eine Lücke. Er leugnet nämlich die Möglichkeit einer solchen Erklärung bloß in Rücksicht auf die Zweckmäßigkeit und anscheinende Absichtlichkeit der organischen Körper. Allein wir finden, daß, auch wo diese nicht Statt hat, die Erklärungsgründe aus einem Gebiet der Natur nicht in das andere hinübergezogen werden können, sondern uns, sobald wir ein neues Gebiet betreten, verlassen, und statt ihrer neue Grundgesetze auftreten, deren Erklärung aus denen des vorigen gar nicht zu erhoffen ist. So herrschen im Gebiet des eigentlich Mechanischen die Gesetze der Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, welche an sich (abgesehen von meiner Erklärung aller Naturkräfte als niederer Stufen der Objektivation des Willens) als Aeußerungen weiter nicht zu erklärender Kräfte dastehen, selbst aber die Principien aller fernern Erklärung, welche bloß in Zurückführung auf jene besteht, ausmachen. Verlassen wir dieses Gebiet und kommen zu den Erscheinungen des Chemismus, der Elektricität, Magnetismus, Kryſtallisation; so sind jene Principien durchaus nicht mehr zu gebrauchen, ja, jene Gesetze gelten nicht mehr, jene Kräfte werden von anderen überwältigt und die Erscheinungen gehen in geradem Widerspruch mit ihnen vor sich, nach neuen Grundgesetzen, die, eben wie jene ersteren, ursprünglich und unerklärlich, d. h. auf keine allgemeineren zurückzuführen sind. So z. B. wird es nie gelingen, nach jenen Gesetzen des eigentlichen Mechanismus auch nur die Auflösung eines Salzes im Wasser zu erklären, geschweige die komplicirteren Erscheinungen der Chemie. Im zweiten Buch gegenwärtiger Schrift ist dieses Alles bereits ausführlicher dargestellt. Eine Erörterung dieser Art würde, wie es mir scheint, in der Kritik

der teleologischen Urtheilskraft von großem Nutzen gewesen seyn und viel Licht über das dort Gesagte verbreitet haben. Besonders günstig wäre eine solche seiner vortrefflichen Andeutung gewesen, daß eine tiefere Kenntniß des Wesens an sich, dessen Erscheinung die Dinge in der Natur sind, sowohl in dem mechanischen (gesetzmäßigen) als in dem scheinbar absichtlichen Wirken der Natur, ein und dasselbe letzte Princip wiederfinden würde, welches als gemeinschaftlicher Erklärungsgrund beider dienen könnte. Ein solches hoffe ich durch Aufstellung des Willens als des eigentlichen Dinges an sich gegeben zu haben, demgemäß überhaupt, in unserm zweiten Buch und dessen Ergänzungen, zumal aber in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", die Einsicht in das innere Wesen der anscheinenden Zweckmäßigkeit und der Harmonie und Zusammenstimmung der gesammten Natur vielleicht heller und tiefer geworden ist. Daher ich hier nichts weiter darüber zu sagen habe. —

Der Leser, welchen diese Kritik der Kantischen Philosophie interessirt, unterlasse nicht, in der zweiten Abhandlung des ersten Bandes meiner Parerga und Paralipomena die unter der Ueberschrift „Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie" gelieferte Ergänzung derselben zu lesen. Denn man muß erwägen, daß meine Schriften, so wenige ihrer auch sind, nicht alle zugleich, sondern successiv, im Laufe eines langen Lebens und mit weiten Zwischenräumen abgefaßt sind; demnach man nicht erwarten darf, daß Alles, was ich über einen Gegenstand gesagt habe, auch an Einem Orte zusammen stehe.

HAG 200197

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.